

**DESAJUSTE Y ANHELO DE MODERNIDAD EN LOS ANDES PERUANOS: LAS
NARRATIVAS DEL YO QUECHUAS EN EL PERÚ (1974-2017)**

by

Giovanni Antonio Pizardi Villaverde

B. A. in Literature, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009

M. A. in Literature, University of Pittsburgh, 2016

Submitted to the Graduate Faculty of

The Kenneth P. Dietrich School of Arts and Sciences in partial fulfillment

of the requirements for the degree of

Doctor of Philosophy

University of Pittsburgh

2020

UNIVERSITY OF PITTSBURGH

DIETRICH SCHOOL OF ARTS AND SCIENCES

This dissertation was presented

by

Giovanni Antonio Pizardi Villaverde

It was defended on

October 12, 2020

and approved by

Jerome Branche, PhD, Professor Latin American Literature

Juan Duchesne-Winter, PhD, Professor Latin American Literature

Ulises Zevallos-Aguilar, PhD, Professor Latin American Literature

Dissertation Advisor: Gonzalo Lamana, PhD, Professor Latin American Literature

Copyright © by Giovanni Antonio Pizardi Villaverde

2020

**DESAJUSTE Y ANHELO DE MODERNIDAD EN LOS ANDES PERUANOS: LAS
NARRATIVAS DEL YO QUECHUAS EN EL PERÚ (1974-2017)**

Giovanni Antonio Pizardi Villaverde, PhD

University of Pittsburgh, 2020

This research examines indigenous self-narratives, that is indigenous testimonies and autobiographies written in the last fifty years. The question that motivates my research is: What happened to the literary representations of indigenous people after indigenist writers stopped writing novels during the seventies? In opposition to indigenist writers, who used to portray indigenous people as the owners of an inherent tendency to spend their entire lives in their own communities and to possess the land communally, I am proposing that indigenous self-narratives represent new versions of the indigenous subject. These representations respond to the transformation of the social scenario from the fifties onwards: The entry of new social actors in the process of modernization in the Andes and the consecutive waves of indigenous people who migrated from rural areas to urban ones. These new indigenous subjects do not reject social mobility and are willing to adapt their identity to the new life -the new work regime and culture- they had to face in the cities. In addition, I am proposing that a key aspect to understanding the evolution of these narratives is the quest of each author(s) for finding new narrative structures to represent these changes in the Andean world, combining the way indigenist authors portrayed Andean men and narrated their stories with new ways to represent the Andean men and new narrative strategies from different traditions, such as the picaresque or the bildungsroman.

TABLA DE CONTENIDOS

PREFACIO.....	ix
1.0 INTRODUCCIÓN	1
2.0 CAPÍTULO 1: LA PRESENCIA DE LA NOVELA INDIGENISTA EN EL TESTIMONIO DE SATURNINO HUILLCA	18
2.1 INTRODUCCIÓN.....	18
2.2 CONDICIONES DE REDACCIÓN DEL TESTIMONIO.....	25
2.2.1 EL GOBIERNO REVOLUCIONARIO, EL INDIGENISMO Y LA REIVINDICACIÓN DEL INDIO	25
2.2.2 LA ORIENTACIÓN POLÍTICA DEL TESTIMONIO.....	37
2.3 EL HÉROE ÉPICO DEL INDIGENISMO	42
2.3.1 LOS CASOS DE SERVANDO HUANCA Y DE BENITO CASTRO	42
2.3.2 A MEDIO CAMINO ENTRE SER UN INDIO Y SER UN CAMPESINO..	53
2.3.3 LO ÉTNICO COMO UN CONJUNTO DE VALORES PREHISPÁNICOS	72
2.4 CONCLUSIÓN.....	83
3.0 CAPÍTULO 2: EL ROL DE LA NOVELA PICARESCA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD INDÍGENA EN EL TESTIMONIO DE GREGORIO CONDORI MAMANI	85
3.1 INTRODUCCIÓN.....	85
3.2 BREVES APUNTES ACERCA DE LAS CARACTERÍSTICAS DEL TEXTO ...	90
3.3 ELEMENTOS PARA LA COMPOSICIÓN DE UNA PICARESCA QUECHUA	96

3.3.1 LAZARILLO EN LOS ANDES.....	96
3.3.2 LOS CCAMARAS	103
3.3.3 EL MITO DEL DIOS ANDADOR.....	109
3.3.4 CONTRA EL MITO DE INKARRI.....	116
3.3.5 ACERCA DE LOS GENERALES CHILE Y PERÚ.....	123
3.4 LA AÑORANZA DE UN SINDICATO Y LA APARICIÓN DEL TESTIMONIO	128
3.5 CONCLUSIÓN.....	140
4.0 CAPÍTULO 3: ENTRE EL MITO DEL PROGRESO Y EL MITO DE LA COMUNIDAD IDÍLICA: ALCANCES Y LIMITACIONES DEL BILDUNGSROMAN EN EL TESTIMONIO DE LURGIO GAVILÁN	142
4.1 INTRODUCCIÓN.....	142
4.2 EL TESTIMONIO DE LURGIO GAVILÁN EN EL DEBATE ACERCA DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA	151
4.2.1 LA IRRUPCIÓN DEL INFORME FINAL DE LA CVR EN EL ESCENARIO DEL POSTCONFLICTO	151
4.2.2 EL TEXTO DE GAVILÁN Y LAS FICCIONES ACERCA DEL CONFLICTO ARMADO INTERNO	157
4.2.3 LA VÍCTIMA Y EL SOBREVIVIENTE	163
4.3 LA NARRATIVA DEL BILDUNGSROMAN	171
4.3.1 EL LUGAR DE LA EDUCACIÓN EN LA CONSTRUCCIÓN DEL BILDUNGSROMAN	171
4.3.2 TRAS EL RASTRO DEL MITO DEL PROGRESO EN EL PCP-SL	178

4.3.3 EL EJÉRCITO PERUANO COMO MEDIO PARA LA ADQUISICIÓN DE CIUDADANÍA	191
4.3.4 LA IGLESIA Y LA BÚSQUEDA DEL PERDÓN.....	198
4.4 EL RETORNO IMPOSIBLE A LA COMUNIDAD PERDIDA	201
4.5 CONCLUSIÓN	216
5.0 CONCLUSIONES.....	219
BIBLIOGRAFÍA.....	225

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Portada de <i>Escolar</i> No. 261	32
Figura 2: Portada de <i>Escolar</i> No. 264	32
Figura 3: “Reforma Agraria Peruana”	35
Figura 4: “Reforma Agraria Peruana”	35
Figura 5: Portada de <i>Gregorio Condori Mamani: autobiografía</i> (1977)	91
Figura 6: Portada de <i>Gregorio Condori Mamani: autobiografía</i> (1979)	92
Figura 7: Portada de <i>Gregorio Condori Mamani y Asunta Quispe: autobiografía</i> (2014)	92
Figura 8: Portada de <i>Memorias de un soldado desconocido</i> (2012)	145
Figura 9: Portada de <i>Memorias de un soldado desconocido</i> (2017)	146
Figura 10: Portada de <i>Dar la vida por el partido y la revolución</i>	191

PREFACIO

Esta tesis es el resultado de cuatro años buscando la manera adecuada de acercarme a la literatura escrita durante la fase final del indigenismo con el fin de echar algunas luces acerca de su proceso de desaparición o transformación. En este sentido, durante el lapso que me tomó pensar y escribir esta tesis, tuve que encontrar un lugar entre la vasta bibliografía existente acerca de la literatura indigenista desde donde poder realizar un aporte original. Esta búsqueda me condujo desde el campo de la literatura indigenista hacia el campo de la literatura sobre el conflicto armado interno para recalar finalmente en el campo de la literatura testimonial. Con este trabajo, espero haber tendido nuevos puentes en el estudio de estos tres campos y haber hecho hincapié en las continuidades presentes en sus textos más importantes con respecto al ejercicio de representación de los quechuas.

La escritura de esta tesis habría sido imposible si yo no hubiera contado con la generosa ayuda de diversas personas a quienes me gustaría poder dedicarles cuando menos unas breves líneas de agradecimiento. En primer lugar, a mi asesor académico Gonzalo Lamana y a los miembros de mi comité de tesis, Jerome Branche, Juan Duchesne-Winter y Ulises Zevallos-Aguilar, quienes compartieron conmigo valiosas reflexiones y quienes me orientaron y aconsejaron acerca de la situación de los estudios de la literatura indigenista e indígena y del uso de muchos de los conceptos que yo estaba empleando para analizar los textos que conformaban mi corpus.

En segundo lugar, a los escritores Lurgio Gavilán y Enrique Rosas Paravicino, quienes son autor y coautor de dos de los textos aquí estudiados y quienes tuvieron la gentileza de brindarme

una fracción de su tiempo para comentarme cuál fue su experiencia en la labor de creación de cada una de sus obras.

En tercer lugar, a mis amigos que colaboraron directa o indirectamente en el proceso de composición de esta tesis. A mis amigas Mercedes Mayna, Paula Benites, Lana Sims y Marisol Villela Balderrama, quienes me ayudaron a repensar la estructura de mi tesis, me sacaron de dudas cuando lo que requerí fue una mirada antropológica acerca de los Andes, me proveyeron de copias de artículos y libros en momentos en los que me era imposible acercarme a la biblioteca Hillman, y se tomaron la molestia de revisar la redacción de algunos pasajes de mi manuscrito respectivamente. Del mismo modo, a mis amigos del programa de Literatura Hispánica, del programa de Lingüística, del programa de Arqueología y de los cursos de quechua de la Universidad de Pittsburgh, quienes me brindaron su ayuda, compañía y cariño, e incluso, a veces, comida, cerveza o una cama en donde dormir. Sin su apoyo, muy probablemente habría tirado la toalla mucho antes de poder concluir este proyecto.

En cuarto lugar, a Luis Bravo y al Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Pittsburgh (CLAS), quienes me ayudaron a costear la matrícula de mi sexto año de estudios. Este aporte financiero, tal vez ínfimo para una institución como el CLAS, fue significativo para mí como estudiante extranjero de posgrado en una universidad de los Estados Unidos.

Por último, me gustaría agradecerles muy especialmente a mis tíos Ezzio y Elizabeth Villaverde por acogerme generosamente en su casa y brindarme un lugar en donde poder redactar tranquilamente mi tesis por unos meses que se extendieron involuntariamente a poco más de un año. Sin ese espacio para reflexionar y redactar en silencio, el tiempo que me hubiera tomado escribir esta tesis habría sido mucho más prolongado y la labor de redacción muy posiblemente

habría quedado inconclusa, relegada por la urgencia de cumplir con las exigencias propias de la vida diaria.

A todos ellos quisiera reiterarles mi más profunda gratitud.

1.0 INTRODUCCIÓN

Aislóse espiritualmente, y el recinto de su alma -en cinco siglos- estuvo libre del contacto corruptor de la nueva cultura. Mantúvose silencioso, hierático cual una esfinge. Se hizo maestro en el arte de disimular, de fingir, de ocultar la verdadera intención. A esta actitud defensiva, a esta estrategia del dominado, a este mimetismo conservador de la vida, llamáronle la hipocresía india. La raza, gracias a ella, protege su vitalidad, guarda intacto el tesoro de su espíritu, preserva su “YO”.

—Luis Eduardo Valcárcel, *Tempestad en los Andes*

El indio, a pesar de las leyes de cien años de régimen republicano, no se ha hecho individualista. Y esto no proviene de que sea refractario al progreso como pretende el simplismo de sus interesados detractores. Depende, más bien, de que el individualismo, bajo un régimen feudal, no encuentra las condiciones necesarias para afirmarse y desarrollarse. El comunismo, en cambio, ha seguido siendo para el indio su única defensa. El individualismo no puede prosperar, y ni siquiera existe efectivamente, sino dentro de un régimen de libre concurrencia. Y el indio no se ha sentido nunca menos libre que cuando se ha sentido solo.

—José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*

La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá en su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla.

—José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*

En el Perú, los intelectuales criollos y mestizos demoraron casi un siglo en empezar a cuestionar su propia autoridad para emitir discursos acerca de un otro al que, desde los años de la Colonia, habían vislumbrado como distante y distinto. Recién en la década de 1920, José Carlos Mariátegui identificó la necesidad de decolonizar la literatura peruana, destacó la aparición del movimiento indigenista, e hizo la distinción entre una literatura escrita por mestizos y una literatura escrita por indios. Mariátegui reconoce el aporte que constituyó que un grupo emergente como el mestizo hablara en nombre de un grupo oprimido como el indio, pero también sus limitaciones para capturar lo que era esencial en él. En este sentido, los intentos por retratar la situación de un indio hasta entonces desconocido y esencialmente diferente a un nosotros criollo y mestizo orientaron buena parte de la producción literaria del siglo XX. La literatura indigenista terminó por conformar un conjunto inicial de representaciones acerca del indio que dialogaban de modo irregular unas con otras: en ocasiones, se trataba de un sujeto exótico y dueño de una epistemología premoderna; en otras, de un campesino colectivista sin conciencia de lo que era la propiedad privada; en otras, de un hombre tan inocente como ignorante; etc. Este trabajo apunta a identificar la persistencia de estas representaciones acerca de los quechuas en textos posteriores a la novela indigenista, como es el caso de las narrativas del yo.

En el acalorado debate que sostuvo con Luis Alberto Sánchez en las páginas de la revista *Mundial*, en sus ediciones correspondientes a los meses de febrero y marzo del año 1927, Mariátegui responde a la acusación que aquel le formuló con respecto a que la revista *Amauta* carecía de coherencia al haber dado cabida a artículos que tanto ensalzaban las virtudes de los indios como renegaban de sus vicios afirmando que el indigenismo era un género aún en debate y

que el aporte de *Amauta* no era imponer un criterio sino contribuir con su formación¹. Su respuesta es sintomática del contexto intelectual peruano por aquellos años. Durante la muy activa década de 1920, los intelectuales criollos y mestizos se preguntaron qué hacer con el indio para integrarlo exitosamente dentro de sus proyectos de nación moderna, interrogantes que fueron discutidas en muchos de los artículos de opinión publicados en las principales revistas culturales del momento. Una década más tarde, el indigenismo ya se había consolidado en torno al pensamiento de José Carlos Mariátegui y al de Luis Eduardo Valcárcel, quienes propusieron dos ideas que fueron claves para la literatura que se escribiría en los siguientes cuarenta años: la inmutabilidad de la personalidad telúrica del indio desde la época anterior a la Conquista y la persistencia de una tendencia a poseer comunalmente la tierra entre ellos, como se puede leer en las dos primeras citas que encabezan este capítulo y que corresponden a sus obras más conocidas: las colecciones de ensayos *Tempestad en los Andes* (1927) y *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) respectivamente.

A pesar de la multiplicidad de géneros y formatos cultivados durante la década de 1920, a partir de la década de 1930, los escritores indigenistas practicaron casi con exclusividad el género de la novela, la que, en su caso, se caracterizó por su enfoque realista y social. Tomás Escajadillo denomina indigenismo ortodoxo a este indigenismo, ya que considera que es el que tuvo predominancia entre el total de la producción del movimiento indigenista. Escajadillo sostiene que, al igual que en el caso de la narrativa proindígena anterior, en el caso de estas obras, su redacción estuvo motivada por la necesidad de reivindicar socialmente al indio, pero que sus autores

¹ Resulta significativo que, pocos días antes de que empezara este intercambio de ideas en las páginas de *Mundial*, se publicaran en *Amauta*, la revista fundada y dirigida por Mariátegui, textos tan disímiles acerca del indio, como “Sobre la psicología del indio” de Enrique López Albújar, en el que el autor describe al indio como un sujeto bruto, mentiroso y traidor, y “El problema indígena” de Luis Eduardo Valcárcel, en el que el autor reivindica, como tantas otras veces, la virilidad andina en contraposición con la femineidad costeña (Aquézolo: 15, 22).

superaron los principales lastres aún presentes en aquella: la visión romántica del mundo andino y la escasa proximidad con su referente (Escajadillo: 118). El resultado es un indigenismo que nos ofrece una versión homogénea de un indio cuya identidad se consolida en torno al reclamo por la desigual distribución de la tierra en los Andes y a la defensa de su régimen comunitario de vida. En estas novelas, ya no encontramos, pues, al indio ingenuo y pasivo que protagonizaba las obras de la literatura proindígena anterior² sino a un indio rebelde, que expresa su disconformidad social mediante la práctica del bandolerismo, en relatos como los que conforman la colección *Cuentos andinos* (1920) de Enrique López Albújar, o mediante grandes movilizaciones en pos de la recuperación de sus tierras, en novelas como *Huasipungo* (1934) de Jorge Icaza o *El mundo es ancho y ajeno* (1941) de Ciro Alegría.

El aporte de la lectura de Escajadillo, con la que, luego, contribuyó Antonio Cornejo Polar, es haber propuesto que, una vez agotado el problema de la tierra como tema principal de esta narrativa, apareció otro tipo de narrativa indigenista, enfocada no solamente en denunciar la problemática socioeconómica en los Andes sino en rescatar la cultura y la epistemología de los quechuas. Escajadillo denominó a este segundo indigenismo neoindigenismo y le adjudicó las siguientes características: la inclusión del realismo mágico, la intensificación del lirismo, la complejización del arsenal técnico de la narrativa y la ampliación del espacio de representación de la problemática indígena conforme a los nuevos cambios sociales acaecidos (Cornejo Polar, 1984: 549). La narrativa neoindigenista sumó un ángulo nuevo desde donde aproximarse a los quechuas y constituyó un intento por renovar el género haciendo uso de los recursos de la narrativa moderna para brindar una representación más completa de ellos, así como para ampliar el ámbito de

² Los principales ejemplos de esta literatura de índole costumbrista y romántica son las novelas *El padre Horán* (1848) y *Aves sin nido* (1889) de los escritores cusqueños Narciso Aréstegui y Clorinda Matto de Turner respectivamente.

discusión de lo nacional. Hay que mencionar que tanto Escajadillo como Cornejo Polar limitaron el uso del término neoindigenismo al análisis que llevaron a cabo de la novela de José María Arguedas *Los ríos profundos* (1958) y de las cinco novelas de Manuel Scorza que componen el ciclo *La guerra silenciosa* (1970-1979)³, probablemente debido a que se trata de los primeros trabajos en los que la crítica peruana asumía el estudio de este nuevo subgénero.

Sin embargo, el escenario social en el Perú cambió con las migraciones emprendidas por los quechuas del campo a la ciudad de mediados de siglo XX en adelante, con lo que cambió también el modo en el que los escritores los representaban. Cuando se aborda el estudio de la narrativa indigenista, son numerosas las publicaciones que, desde sus propios enfoques, dan por concluida su producción literaria con la obra de José María Arguedas⁴. Al respecto, yo coincido con quienes sugieren que aquí no concluyó el indigenismo, sino que empezó una nueva etapa en su ejercicio de representar el devenir de los quechuas, ya no confinada únicamente al espacio andino sino adaptada a las nuevas circunstancias que aquellos ahora debían enfrentar. El quechua pasó a ser incorporado por los narradores criollos como un personaje de la nueva narrativa urbana, la que situó sus historias sobre todo en Lima, relatos que Efraín Kristal y Ulises Zevallos-Aguilar consideran también como parte del neoindigenismo. En las ciudades, los quechuas se aglomeraron en los humildes vecindarios que fundaron en su periferia, proceso que fue relatado bajo una estética realista y decadentista por un grupo de escritores criollos durante las décadas de 1950 y 1960, entre los que destacan Julio Ramón Ribeyro, Mario Vargas Llosa y Enrique Congrains. De este modo,

³ Este ciclo incluye las siguientes cinco novelas: *Redoble por Rancas* (1970), *Historia de Garabombo el Invisible* (1972), *El jinete insomne* (1977), *Cantar de Agapito Robles* (1977) y *La tumba del relámpago* (1979). Las cinco historias repiten personajes y se enfocan en la situación de la sierra central peruana entre las décadas de 1950 a 1970.

⁴ Ejemplos de ello son *La novela indigenista* (1980) y *Escribir en el aire* (1994) de Antonio Cornejo Polar, publicación esta última en la que el autor llega a abarcar el estudio del testimonio, o *La utopía arcaica* (1993) de Mario Vargas Llosa. Otra prueba de ello es que la obra novelística de Manuel Scorza, publicada a lo largo de la década de 1970, luego de fallecido Arguedas, ha sido estudiada de forma independiente y no como parte de ninguno de los textos que abordan de manera amplia el tema del movimiento o de la narrativa indigenista.

el indigenismo, que les había servido a los lectores criollos para hacerse una idea de cómo era la vida de los quechuas en el campo, trasladó su problemática de las distantes comunidades campesinas a los colindantes asentamientos humanos (Kristal: 58). Sin embargo, esta perspectiva negativa de la migración andina no fue la única existente. Por esos mismos años y a lo largo de las dos décadas siguientes, aparecieron escritores mestizos, migrantes o hijos de migrantes educados en la ciudad, que empezaron a retratar este proceso desde adentro y que resaltaron el valor de las conquistas sociales y culturales de espacios con respecto a los cuales los quechuas habían sido siempre excluidos (Zevallos-Aguilar, 2019b: 48). Tal es el caso del mismo Arguedas, Cromwell Jara, Gregorio Martínez y Carlos Eduardo Zavaleta, entre otros. Fue así como el viejo debate del indigenismo acerca de cómo representar adecuadamente el devenir del indio encontró un nuevo escenario.

Yo quiero proponer que este rasgo del neoindigenismo, el cambio de escenario y de la situación social de los quechuas presentes en la narrativa, es también aplicable al estudio del género testimonial, que apareció, durante la década de 1970, como un aporte de la disciplina antropológica a la literatura. La antropología surgió en el Perú en la década de 1940 como un intento de los intelectuales peruanos por canalizar su preocupación con respecto a la situación de los quechuas presente en la narrativa indigenista dentro del cauce de una ciencia aplicada⁵. En los años posteriores, los antropólogos emplearon testimonios como parte de los proyectos de investigación que implementaron en el campo con el fin de dotar a sus estudios de ejemplos de carne y hueso. Para Eduardo Huaytán Martínez, los escritores indigenistas también tuvieron pretensiones antropológicas al momento de escribir sus obras, pero no llevaron a cabo un trabajo antropológico

⁵ Carlos Iván Degregori llega a afirmar con respecto a la relación entre dicha corriente literaria y dicha disciplina académica que “la antropología peruana, surgida como disciplina universitaria en 1946, es hija del indigenismo y, por tanto, es necesario ubicar los inicios de nuestra disciplina sobre ese trasfondo” (Degregori, 2007: 306).

real, basado en la “relación cotidiana con el testimoniante, [la] ejecución de entrevistas semiestructuradas, [la] documentación, [las] grabaciones, [las] transcripciones, etc.” (Huaytán: 312). La metodología antropológica que emplearon quienes recopilaron testimonios dotó a estos textos de un rasgo que Escajadillo identificó como característico de la narrativa propiamente indigenista: una mayor proximidad con respecto a su referente. Sin embargo, si bien eran capaces de retratar de modo más preciso la realidad social de los quechuas, estos textos no asumían una toma de posición discursiva. Es recién cuando los mediadores criollos letrados se apropiaron de ellos y los empezaron a publicar de forma autónoma que estos textos llegan a adquirir un cariz político: el de sus gestores.

En este sentido, ni la narrativa indigenista ni la testimonial constituyen casos de narrativa indígena. Ángel Rama se basa en el trabajo de recopilación de literatura oral quechua emprendido durante las décadas de 1950 y de 1960 por José María Arguedas para afirmar que los formatos literarios tradicionales de los quechuas eran la canción y el cuento folklórico, mientras que los de la cultura dominante, la novela y el cuento con un enfoque regionalista y social (Rama: 214). La novela era un género foráneo para los quechuas y solo en casos excepcionales los autores de novelas habían podido incorporar de manera dinámica elementos provenientes de su cultura⁶. Ocurre lo mismo con la autobiografía y el testimonio, textos que, por su extensión y por las perspectivas asumidas por sus narradores, se asemejan más a novelas cortas relatadas en primera persona. Estos dos géneros son parecidos, pero responden a diferentes objetivos. John Beverley considera que la autobiografía expresa la voz de un individuo que no reivindica a una colectividad, sino que apela a sus propias decisiones para explicar su éxito y cuya historia suele haber ya

⁶ El modo cómo José María Arguedas incorpora las canciones quechuas en su novela *Los ríos profundos* constituiría la excepción más notable al respecto.

concluido en el momento de su publicación, mientras que el testimonio expresa la voz de un individuo en situación de urgencia que habla en nombre de una colectividad subalternizada (una clase, un grupo, una etnia, una tribu, etc.) gracias a la mediación de un intelectual letrado solidario con su causa (Beverley, 1987a: 13). En ambos casos, nos ubicamos, pues, lejos de la definición que Mariátegui da de literatura indígena y que se resume en la última de las tres citas que encabezan este capítulo: en el primer caso, el sujeto subalterno ha asumido la cultura del sujeto hegemónico al momento de escribir su autobiografía; en el segundo, el sujeto subalterno ha requerido de la ayuda de un mediador letrado con una agenda propia para que sea este quien pueda escribir su testimonio. Frente a un escenario así, ¿con qué potencialidades cuentan estos textos?

Ulises Zevallos-Aguilar es quien utiliza primero y en conjunto los términos “narrativas del yo” y “quechuas” para estudiar las historias de vida relatadas en primera persona (usualmente testimonios y autobiografías) por sujetos que él agrupa bajo dicha denominación étnica, empleando como criterio el hecho de que comparten una misma lengua, cosmovisión y sensibilidad (Zevallos-Aguilar, 2018: 232). El uso de ambos vocablos nos permite reconocer como parte de un mismo continuum el acceso a la representación textual por parte de sujetos quechuahablantes que contaron con la colaboración de intelectuales criollos para la redacción de sus relatos, y por parte de sujetos quechuahablantes que aprendieron a escribir y que redactaron los suyos por cuenta propia. Su empleo, además, implica que la escolarización entendida como alfabetización no suprimió en estos sujetos los rasgos que sostenían su identidad quechua. En particular, el uso del término “quechua” le permite a Zevallos-Aguilar deslindar con la categoría “indio”, así como con las connotaciones a él asociadas, que lo ubicaban a las antípodas de la modernidad y que se consolidaron en el imaginario social peruano gracias a la popularidad que tuvo, durante décadas, la narrativa indigenista.

Las narraciones autobiográficas de los quechuas llamaron la atención de la crítica literaria a partir de la década de 1990 por su potencial para incluir nuevas voces en el debate acerca del periodo postcolonial en el Perú. Por un lado, Antonio Cornejo Polar sostiene que los testimonios andinos, antes que expresiones culturales propiamente quechuas, son manifestaciones que pertenecen al ámbito literario de los mediadores letrados, en las que solamente es posible reconstruir la voz de los informantes siguiendo el tenue rastro por ellos dejado (Cornejo Polar, 2003: 203). Por otro lado, María Teresa Grillo emplea el concepto de “totalidad contradictoria”, con que Cornejo Polar interpreta la situación de los países con realidades culturales heterogéneas, para afirmar que los testimonios quechuas portan nociones de nación alternativos a los proyectos nacionales hegemónicos, defendidos por los intelectuales criollos, e identifica su presencia y su defensa en estos textos (Grillo: 23). Finalmente, como ya hemos mencionado, Ulises Zevallos-Aguilar hace un recuento de las narraciones autobiográficas quechuas publicadas hasta el día de hoy en el Perú para sugerir una relación de continuidad entre los testimonios y las autobiografías, que grafica el paso de la representación de las vidas de sujetos analfabetos por medio de la ayuda de intelectuales solidarios a la autorrepresentación de sus propias vidas una vez que estos sujetos ya han aprendido a leer y a escribir, y los aglutina bajo la denominación de narrativas del yo quechuas (Zevallos-Aguilar, 2018: 212). Considerando estas distintas formas de acercarse al tema, yo creo que es necesario ahondar aún más en la relación que existe entre la narrativa indigenista y las narrativas del yo quechuas con el fin de reconocer la presencia de viejos y de nuevos patrones narrativos pertenecientes a la literatura.

Considero que todavía no se ha estudiado a profundidad las estrategias de los mediadores/autores de cada uno de estos textos, partícipes todos ellos de la tradición occidental, para poner en diálogo las confesiones de los quechuas o las suyas propias como quechuas

respectivamente con los imaginarios contruïdos por la narrativa indigenista, con su conocimiento de la cultura andina y con sus expectativas de progreso de acuerdo con los sucesivos cambios en sus correspondientes contextos sociales y políticos de producción textual. En este sentido, esta es una tesis acerca de cómo entender la persistencia del indio del indigenismo en las narrativas del yo quechuas en el Perú desde el momento en que estas hicieron su aparición en adelante (1970-2020), es decir, luego de concluido el periodo de apogeo de la literatura indigenista (1920-1970). Las preguntas en específico que motivan mi investigación son las siguientes: ¿qué fue lo que ocurrió con las representaciones acerca de los quechuas luego de que se dejaron de escribir cuentos y novelas indigenistas? y ¿cómo las narrativas del yo quechuas expresan o no la vigencia de los modos con los que el indigenismo solía representar a estos sujetos? Mi hipótesis es que las tres narrativas del yo quechuas que voy a analizar en este trabajo -*Huillca: habla un campesino peruano* (1974), *Gregorio Condori Mamani: autobiografía* (1977) y *Memorias de un soldado desconocido* (2012) de Lurgio Gavilán- registran los cambios que ocurrieron con los quechuas en el campo en tres momentos históricos distintos, para lo cual entablan una discusión con el indigenismo, empleando y desechando algunas de sus representaciones y de sus estrategias narrativas, e incorporando otras nuevas con ese mismo fin.

Estas narrativas empiezan retomando el modelo de representación binario y feudal de la sociedad andina propia del indigenismo ortodoxo, pero se actualizan al punto de llegar a abarcar escenarios sociales no contemplados antes por dicha corriente literaria. En este sentido, las narrativas del yo quechuas constituyen el complemento de la narrativa urbana: reportan los cambios experimentados paulatinamente por las comunidades andinas y su vínculo con otros centros urbanos además de Lima, como Ayacucho o Cusco. Así mismo, el hecho de ser testimonios que corresponden a distintas épocas nos permite apreciar cómo se representó la respuesta de los

quechuas al entrar en contacto con las ciudades en cada uno de estos contextos: con qué saberes, con qué instituciones y con qué proyectos de modernidad se vincularon e identificaron y con cuáles no. En los testimonios que me propongo analizar en esta tesis, podemos identificar tres voces que corresponden a tres distintas coyunturas posteriores a las que aborda el indigenismo ortodoxo: primero, la concerniente al gobierno revolucionario encabezado por el general Juan Velasco Alvarado (1968-1975), que defendía el modelo de Estado de bienestar; segundo, la concerniente al gobierno de restauración conservadora encabezado por el general Francisco Morales Bermúdez (1975-1980), que desarticuló las reformas de su antecesor y sentó las bases para la instauración del neoliberalismo en el Perú; y tercero, la concerniente al periodo del postconflicto armado interno, caracterizado por la hegemonía del paradigma neoliberal (1993-2020).

En el primer capítulo de mi tesis, pienso analizar el testimonio de Saturnino Huillca (1974). Este texto es el que más se asemeja a la novela indigenista ortodoxa por el carácter binario que le atribuye a la sociedad andina y por el rol que desempeña su protagonista. Lo que propongo es que Huillca cumple la función de agente de la modernidad, tarea desempeñada anteriormente por héroes de las novelas pertenecientes a dicha vertiente del indigenismo, como Servando Huanca en *El tungsteno* (1931) o Benito Castro en *El mundo es ancho y ajeno* (1941), cuya labor era la de preparar a los indios para la supuesta revolución en ciernes. Con el fin de acercarlos a la modernidad, Huillca se vale de una institución novedosa en el ámbito del indigenismo: el sindicato, cuya presencia en el Cusco se había visto favorecida por un contexto en el que el gobierno militar revolucionario había decidido implementar un radical proyecto de reforma agraria. Huillca desarrolla la vía sindical sobre la base de una alianza proletaria-campesina (bajo la guía del proletariado urbano) haciendo hincapié en el legado ancestral de un sistema laboral y de unos valores heredados de los incas, tomado de las obras de José Carlos Mariátegui y de Luis Eduardo

Valcárcel, y que reivindicaba como parte de su discurso político el general Velasco Alvarado, cabeza del régimen. Del mismo modo, Huillca se distancia de las nociones de “indio bárbaro” y de “comunista letrado”, por medio de las que los hacendados pretendían deslegitimar su accionar, para justificar el origen étnico incaico de su pensamiento. No obstante, desestima los demás aspectos de la cultura quechua, como su lengua y sus tradiciones, y propone el aprendizaje del español así como la asunción de un estilo urbano burgués de vida.

En el segundo capítulo, voy a analizar el testimonio de Gregorio Condori Mamani (1977). Este texto se aleja del patrón narrativo de la novela indigenista clásica y asume el de la picaresca para poder representar a un indio que migra desde su comunidad rural hacia la ciudad del Cusco, donde termina integrando el sector del proletariado informal, trayectoria que coincide con el abandono del proyecto de formación de cooperativas en el campo una vez que el general Velasco Alvarado fue derrocado como gobernante del Perú por el general Morales Bermúdez. En este sentido, el texto hace hincapié en la supervivencia de Condori y en la necesidad de desarrollar ciertas habilidades en su condición de huérfano desposeído durante su travesía, las que pueden ser resumidas bajo el término “ingenio”, habilidades que hacen de él un pícaro al modo de otro huérfano de la literatura picaresca como Lázaro de Tormes. Su resistencia individual se convierte en grupal al darse cuenta de que su situación de subordinación es extensiva a la de muchos otros runas, los que también han optado por el uso del ingenio antes que por una respuesta frontal y colectiva como medio para procurarse la subsistencia. El valor de esta cualidad se superpone incluso al que tienen el orgullo y el saber de los incas, de quienes Condori se reconoce como descendiente, y a los que cuestiona por no haberle heredado cualidades de uso práctico. Así mismo, en el Cusco, él va a descubrir que los valores quechuas han cedido terreno frente al individualismo y que el único contrapeso posible, en su condición de migrante proletario, es la solidaridad, la que

solo una institución como el sindicato puede articular exitosamente. Como obrero, Condori va a participar de las actividades sindicales, pero la precaria estabilidad laboral de los migrantes proletarios lo va a obligar a volver a formar parte del proletariado informal. Mi lectura es que, hacia el final del texto, Condori va a añorar poder articular una voz comunal sindical para los proletarios informales (para los cargadores, por ser ese su caso en particular), ante la ausencia de instituciones andinas como el ayni o la minka, como único medio posible de resistencia dentro del espacio hostil que es la ciudad.

En el tercer capítulo, me propongo analizar la autobiografía de Lurgio Gavilán (2012). Este texto comparte con el de Condori el ser la narración de la trayectoria de un desprotegido que va del campo a la ciudad, pero se diferencia de la de aquel en que culmina con su integración exitosa en la sociedad burguesa peruana. Por ello, considero que este texto, si bien comparte la condición de picaresca, posee además la estructura de un bildungsroman. Lo que sostengo es que la vida de Gavilán constituye una narrativa de progreso. Su historia comienza cuando se integra a las filas de Sendero Luminoso, seducido por la promesa de movilidad social que encarna este movimiento político, adhesión que resulta sumamente polémica en el contexto del postconflicto en el que fue publicado el libro. Para evitar los posibles reproches que podría haber generado la publicación de su texto, Gavilán construye una identidad social distinta a la del perpetrador y a la de la víctima: se presenta como un sobreviviente. En el relato, él es un sujeto con la agencia suficiente para adherirse y abandonar instituciones una vez que se decepciona o se ilusiones con ellas, lo que le permite poder sobrevivir y hacer realidad sus aspiraciones: pasa de integrar las filas de Sendero Luminoso a las del Ejército, de las del Ejército a las de Iglesia y de las de la Iglesia a las de la Academia. Lo que articula su trayectoria no es solo la búsqueda de la supervivencia sino la promesa de la modernidad: el suceso que le da inicio al relato es la elección de Gavilán de seguir

a su hermano, quien se había marchado junto a sus profesores a hacer la revolución, antes que volver junto a su padre, quien llevaba una vida tradicional en su comunidad. En este sentido, el texto condena la exclusión que los quechuas enfrentaron y enfrentan con respecto a esa modernidad anhelada desde la perspectiva del académico: coincide con las conclusiones del informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, en donde se afirma que fueron el olvido y la indiferencia de la sociedad y del Estado con respecto a los quechuas los factores que propiciaron el inicio del conflicto. Además, considero que, hacia el final, el texto asume un tono testimonial. Gavilán le suma a su relato el de otros dos niños soldado quechua sobrevivientes a la guerra con el fin de construir una sola voz grupal. Estos dos personajes no pudieron acceder a los beneficios a los que Gavilán sí accedió, lo que le sirve al autor para hacer hincapié en la situación de exclusión de los quechuas por encima de su caso de éxito individual.

Huillca y Condori reafirman muchas de las convicciones vertidas en sus testimonios en los filmes que recogen sus voces: *Runan Caycu* (1973) y *El cargador* (1974) respectivamente. En *Runan Caycu*, Huillca expresa su rechazo hacia el sistema de haciendas y apoya abiertamente al gobierno de Velasco, a quien está dispuesto a ayudar en su lucha en contra de la facción reaccionaria que se opone a sus reformas. Así mismo, promete no cesar en su disputa hasta estar seguro de poder entregarles un futuro mejor a sus hijos, promesa en la que se puede adivinar la necesaria alfabetización de la que habla en su testimonio. Por otro lado, en *El cargador*, Condori se concentra en relatar su llegada al Cusco y en hacer énfasis sobre su situación de pobreza como proletario informal que es, aspecto al que los mediadores letrados que publicaron su testimonio le sumaron la narración de la travesía que emprendió siendo todavía un niño desde su comunidad rural de origen hacia la capital departamental y el registro de los mitos quechuas con que explica los fenómenos naturales y sociales. No obstante, los mediadores letrados también contribuyeron

de forma novedosa en la labor de elaboración de los testimonios escritos con respecto tanto a *Runan Caycu* como a *El cargador*: ellos seleccionaron y estructuraron de forma original las historias que les confiaron los dos quechuas, lo que constituye un agregado literario suyo. Como vemos, si bien Hugo Neira se valió de la estructura narrativa propia del indigenismo ortodoxo para relatar la lucha sindical emprendida por Huilca, Ricardo Valderrama y Carmen Escalante adoptaron una estructura diferente para contar la historia de Condori y renovaron la forma de escribir relatos indigenistas: ya no eran las comunidades las que se enfrentaban a los terratenientes coludidos con las autoridades para defender y recuperar sus tierras, sino los individuos los que abandonaban el campo para conquistar nuevos espacios, con lo que el héroe épico pasó a ser reemplazado por el quechua migrante. En este sentido, la autobiografía de Gavilán, sin contar con un documento audiovisual previo, se engarzó con la nueva narrativa propuesta en el texto de Condori para relatar en primera persona su vida como un quechua que huye de la pobreza y de la violencia migrando del campo a la ciudad. Su texto ubica su historia en un contexto caracterizado por el debate acerca de cómo los peruanos debemos recordar el conflicto armado interno y por el predominio en todos los ámbitos del paradigma liberal. Por eso mismo, al ser su autobiografía la de un sujeto subalterno, su redacción, si bien no contó con la participación de un mediador letrado con una agenda política o social propia, estuvo coactada por las expectativas de una comunidad académica e intelectual que la validaron y le dieron sustento institucional.

A pesar de las múltiples publicaciones que existen acerca del testimonio quechua en el siglo XX, este es el primer trabajo extenso concentrado en explorar específicamente la presencia del indigenismo en la narrativa testimonial y autobiográfica quechua. En los estudios previos acerca de estos tres textos, esta relación ya había sido sugerida, pero, la mayoría de las veces, estudiada de forma independiente en cada uno de ellos y jamás examinada a profundidad sobre la

base de las transformaciones que experimentaron tanto la sociedad peruana como la literatura indigenista. Los textos aquí estudiados constituyen casos representativos del paso de la resistencia quechua en el campo al fenómeno de las migraciones hacia las ciudades y del paso del relato indigenista ortodoxo al relato neoindigenista. En este sentido, una lectura secuencial de estos textos nos permite apreciar no solo el devenir de los quechuas sino también el modo cómo cambió el ejercicio de su representación a nivel tanto de selección como de redacción de sus historias. Mi propuesta, pues, consiste en sostener que los quechuas cambiaron y que sus cambios quedaron registrados en los testimonios, para lo cual los mediadores y autores recurrieron al uso de viejas y nuevas fórmulas literarias con que abordar el tema.

Ha quedado pendiente el estudio de las narrativas del yo en el caso de las mujeres quechuas y de los miembros de los comités de autodefensa campesina que formaban parte del corpus de textos inicial de este proyecto. Entre las voces femeninas, destacaban las de Asunta Quispe, Hilaria Supa y Nélica Ayay, campesinas quechuahablantes pertenecientes a tres periodos históricos distintos. El estudio de sus textos era importante porque permitía registrar cómo la participación de la mujer quechua dejó de limitarse al ámbito de lo doméstico para abarcar el ámbito de lo político y cómo fue que estos documentos pasaron de ser considerados como meros anexos que acompañaban los relatos de sus parejas masculinas a ser asumidos como documentos con un valor independiente. Por otro lado, en el caso de los testimonios de los miembros de los comités de autodefensa campesina, sus textos me iban a permitir ejercer un contrapunto entre su identidad como quechuas y la del personaje de Lurgio Gavilán. En la mayoría de los casos, se trataba de testimonios que yo mismo había recolectado durante las dos visitas que realicé a la ciudad de Ayacucho y a los distritos aledaños en los meses de agosto de los años 2016 y 2017. Por motivos

de fuerza mayor, he tenido que postergar mis ganas de estudiar ambos conjuntos de textos para una siguiente oportunidad.

2.0 CAPÍTULO 1: LA PRESENCIA DE LA NOVELA INDIGENISTA EN EL TESTIMONIO DE SATURNINO HUILLCA

2.1 INTRODUCCIÓN

El primer texto escrito en el Perú que encaja dentro de la definición de testimonio es el de Saturnino Huillca. Este fue publicado en el año 1974 bajo el título *Huillca: habla un campesino peruano* por iniciativa y bajo la mediación del historiador Hugo Neira, en ese entonces funcionario de Sinamos⁷, quien conoció a Huillca mientras se encontraba cubriendo, en labor periodística, las grandes movilizaciones de tomas de tierras en el Cusco a fines de 1963 e inicios de 1964. El texto apareció poco después de que el autoproclamado Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (1968-1975), encabezado por el general Juan Velasco Alvarado, decidiera implementar su plan de reformas para el campo, conocido como la Reforma Agraria. El plan requería que los antiguos indios colonos y los que aún vivían agrupados en comunidades se reorganizaran en cooperativas. Esta medida no estuvo exenta de polémicas, por lo que el gobierno se vio en la urgencia de tener que ganarse la aprobación de los ciudadanos peruanos en general. Hay consenso, pues, con respecto a que el texto fue un instrumento para presentar la propuesta del régimen como una respuesta acorde con las exigencias del campesinado.

Ulises Zevallos-Aguilar, en su breve repaso de la literatura testimonial en el Perú titulado “El testimonio: de la representación a la autorrepresentación (1974-2016)”, dedica una sección de

⁷ Sinamos era el acrónimo de Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social, entidad estatal encargada de elaborar la propaganda para el régimen militar de Juan Velasco Alvarado y que hacía las veces de partido político del gobierno.

su artículo a analizar el texto. Él no tiene dudas en calificarlo como un testimonio político, debido a que considera que tiene como fin “hacer publicidad de los primeros logros de la Ley de Reforma Agraria” (Zevallos, 2018: 213), con lo que le da protagonismo al rol que cumple Neira en la redacción del texto y vincula el carácter del mismo con el de la literatura panfletaria. Zevallos lee el testimonio como una historia de las movilizaciones campesinas en el Cusco visto a través de la mirada de Huilca en un periodo de cincuenta años (de 1920 a 1970), de la que el mediador se vale para establecer una distinción entre la situación anterior y posterior a la Reforma: un periodo anterior a esta, de gran agitación política y social, y uno posterior, mucho menos convulsionado dado el respaldo experimentado por los campesinos gracias a las políticas de Velasco. De este modo, -quiero agregar- Neira estaría poniendo fin a las inquietudes provenientes tanto desde la derecha, preocupada por los vientos revolucionarios procedentes de Cuba, como desde la izquierda, preocupados por que se implementasen las reformas en el campo por tanto tiempo postergadas.

Contrario a lo que se podría llegar a pensar, la bibliografía existente acerca del texto de Huilca es aún escasa. El primer estudio extenso escrito al respecto se titula “La emergencia política del sindicalismo campesino en *Huilca: habla un campesino peruano*” y forma parte de la tesis doctoral de Gustavo Vladimir García, *Alteridad, marginalidad y emergencia política en la literatura de testimonio* (1997). García empieza su estudio negando la existencia de las condiciones para el éxito de los movimientos sindicales en los Andes. Con ese fin, se remite a un esquema de relaciones económicas en la línea del propuesto por José Carlos Mariátegui en sus 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928)⁸ para afirmar que, en los Andes, no había

⁸ Al analizar el problema del indio, Mariátegui sostiene que, desde la Colonia, en el Perú, las relaciones laborales en el campo han sido de carácter feudal y que, durante la República, en la práctica, jamás hubo una gran reforma liberal

espacio para las relaciones laborales de tipo capitalista, dado que los sistemas de producción predominantes eran la hacienda y la comunidad indígena, los que coexistían, aunque con diferente suerte. En las haciendas, el campesino no era un asalariado mal pagado sino un bien que podía ser vendido por los hacendados, tal como podía ser vendido un animal o una herramienta. No poseía la condición de persona, por lo que hablar de un intercambio laboral desigual -sostiene García- carecía de lugar.

Además, García afirma que este sistema socioeconómico encontraba soporte en el estigma que recaía sobre la alteridad del indio, el que les servía a los hacendados para poder inferiorizarlo. Por este motivo, García sostiene que el testimonio de Huilca falla al no preocuparse por defender esa alteridad y asumir que el problema del indio se podía resolver limitando la lucha al campo de las demandas laborales. Para defender la alteridad ausente en el testimonio, García se va a remitir, primero, a una supuesta resistencia idiomática por parte de Huilca, quien se habría negado a aprender el español por ser esta la lengua de los dominadores, apreciación que carece de sustento si se considera que, en el texto, es el propio Huilca quien manifiesta la necesidad de promover la alfabetización en las escuelas rurales para que los niños sean, más tarde, vistos como seres humanos y puedan desempeñarse en cualquier trabajo (Huilca dixit). Segundo, García hace hincapié en la ausencia de la religión y de la cultura del indio, muy importantes para poder entender el significado no solo económico sino mítico-mágico que la tierra tenía para él. En cambio, -quiero agregar- el testimonio va a denunciar el conjunto de prácticas religiosas católicas por constituir estas un medio con el cual controlar y empobrecer a los campesinos.

que permitiera que los indios que servían en las haciendas se convirtieran en trabajadores asalariados o en propietarios de sus propias porciones de terreno (Mariátegui: 39).

García va a sostener, así mismo, que el racismo propio de los letrados en las sociedades postcoloniales y la ausencia de un movimiento étnico van a motivar la escritura de un texto en el que el subalterno solo va a poder expresar su voz de protesta dentro de los márgenes del sindicalismo: de la alianza proletaria-campesina. Esta fórmula, que constituía la propuesta de muchos de los movimientos de izquierda latinoamericanos, implicaba que todas las demás minorías oprimidas tenían que someterse a la guía del proletariado. Por eso, García afirma que las exigencias vertidas en el testimonio son, en realidad, las exigencias de la Federación de Trabajadores del Cusco, el sindicato más importante de la región, lo que lo lleva a proponer una relación de semejanza entre el texto y el indigenismo, relación que, al igual que en la lectura de Zevallos-Aguilar, pone en cuestión el grado de participación de Neira como mediador letrado⁹.

García va a señalar que muchos sindicalistas cusqueños eran obreros que habían migrado al Cusco desde las áreas rurales y que mantenían activos sus lazos con el campesinado. Hay que mencionar que el sindicato de trabajadores del Cusco era de tendencia comunista prosoviética y que constituía uno de los organismos aliados del régimen militar de Velasco en el campo. García se remite a los paratextos, entre los que se encuentran la entrevista a la esposa de Huillca, para sostener que entre él y la Federación habría existido un vínculo que le habría permitido recibir una educación de tipo sindical, el cual habría sido invisibilizado en el texto, en el que da la impresión de que la formación del sindicato de campesinos en Chhuru fue mera iniciativa de Huillca. Lo que García revela en su tesis es que, en verdad, dicho sindicato fue fundado por miembros de la

⁹ Afirma García: “De acuerdo a esta interpretación, Huillca es un testimonio donde el letrado manipula y ‘asume’ la identidad del sujeto subalterno. Esta ‘crisis de representación’ lo acerca más a la literatura indigenista que al testimonio en sí. En efecto, la lucha por la sindicalización en el agro es un instrumento político, en términos relativos, ajeno a la alteridad indígena, ya que su propósito no tiene que ver con diferencias ni reivindicaciones étnicas o culturales, sino de clase” (García, 1997: 162).

Federación de Trabajadores y que Huilca solamente habría desempeñado el rol de secretario general¹⁰.

Para García, esta es la última prueba que necesita para concluir que el testimonio de Huilca constituye un acto de manipulación y, por ende, un caso de testimonio fallido. Hacia el final del capítulo que dedica al análisis del texto de Huilca, llega a sospechar, que los motivos de la ayuda legal que le brindaron los abogados de la Federación a Huilca las veces en las que tuvo que enfrentarse a la justicia en la ciudad del Cusco y la línea de acción que este luego asumió constituyen un caso de clientelismo. Inclusive, lo acusa de haber colaborado con la desmovilización de los movimientos campesinos, los que dejaban de ser apoyados por el gobierno una vez alcanzados los objetivos reformistas presentes en su agenda. Por último, García hace énfasis en el modo cómo el personaje de Huilca subalterniza a los demás campesinos calificándolos de “ignorantes” en prácticas sindicales y requiriendo la participación y guía de los miembros de la Federación. No se trata, pues, para él, de un sujeto que represente los intereses de una colectividad sino los suyos propios.

El segundo estudio extenso forma parte del libro de María Teresa Grillo *Discursos de la nación pendiente* (2016) y lleva por título el mismo que lleva el texto: “Huilca: habla un campesino peruano”. Grillo presta especial atención al modo cómo se hilvanan las voces del narrador y del mediador dentro del testimonio. Su lectura es menos recelosa que la de García: en vez de acusar a Huilca de ser un traidor a la causa propiamente indígena, la autora hace hincapié en que su propia naturaleza como testimonio tiene que dar como resultado un texto que ha sido escrito apelando a la subjetividad de sus autores, a los recuerdos o a los deseos del mediador letrado

¹⁰ Esta información es presentada por García como obtenida de un documento cuyo origen o naturaleza nunca menciona, pero que, imaginamos, es el acta de fundación del sindicato.

o del informante quechua. Por ese motivo, sostiene que el texto, antes que constituir un mero acto de manipulación, constituye un punto de convergencia entre los intereses de Neira y los de Huillca, los que coinciden en la redacción de un relato enfocado en su rol como dirigente sindical. No en vano -afirma Grillo- la historia se articula en torno a la labor como líder sindicalista de Huillca y deja de lado otros aspectos de su subalternidad.

Así mismo, a diferencia de la opinión de García acerca del aprecio que el Huillca histórico sentía por la lengua quechua como una herramienta para mantener vigente su alteridad, Grillo sostiene que el Huillca personaje reconocía el poder que otorgaba el manejo del español, por lo que consideraba necesaria la educación en términos de alfabetización para los niños en el campo. Aprender español constituía, pues, un método de disputarles el poder a los ricos/mistis. En esa misma lectura, Grillo destaca que Huillca se refiere en términos encomiosos al progreso que observó en los barrios ricos de Lima, al que consideraba capaz de garantizar un estilo de vida superior al existente en los pueblos andinos en los que vivían los campesinos. No obstante, a pesar de reconocer las bondades de la civilización occidental, Huillca afirma que los ricos/mistis carecen de la sabiduría tradicional andina. Con respecto a esta aparente contradicción, Grillo considera que, para Huillca, existen dos tipos de saberes igual de importantes: primero, el saber ancestral andino y, segundo, el dominio del español y de la escritura. Al hacer esta distinción, Huillca puede apropiarse del idioma del sujeto hegemónico sin tener que convertirse en él, sino, más bien, preservando sus valores andinos. En suma, la lectura de Grillo nos permite identificar, en el texto, la negación del mestizo, quien, en su intento por parecerse al rico/misti, oprime al indio, y la propuesta política, en un escenario socialmente polarizado, como el que se propone, de reemplazar, en las posiciones de poder, a los dominadores por los dominados.

Finalmente, Grillo hace una breve mención a la semejanza existente entre el personaje de Saturnino Huillca en su testimonio y el de Servando Huanca en la novela de César Vallejo *El tungsteno* (1931). Ella basa la comparación en el carácter austero y en el sólido compromiso de ambos personajes con la causa proletaria, a la que consagran todo su tiempo y todas sus fuerzas. Su objetivo es preparar la revolución en ciernes dedicándose a organizar a las masas o a establecer alianzas con los representantes de otras clases oprimidas¹¹ (Grillo: 164). No obstante, quiero agregar que el rasgo que los vuelve únicos es su posición privilegiada. Ninguno de ellos es un indio o un obrero por completo, lo que les permite transitar de un espacio a otro sin las limitaciones que podría encontrar un sujeto criollo. Ahora bien, hay que señalar que, a pesar de contar con una identidad bidimensional, son personajes con una predominante conciencia proletaria, la que los va a empujar a asumir la misión de introducir la modernidad en los Andes como un modo de subvertir el statu quo y mejorar las condiciones de vida de sus pares.

En líneas generales, yo considero que la crítica acierta cuando identifica la presencia de elementos de la narrativa indigenista en la composición del testimonio de Saturnino Huillca con el fin de contribuir con los objetivos políticos del texto. Sin embargo, también considero que no se ha profundizado lo suficiente en esta línea. Hasta el momento, la crítica solamente ha dedicado unas pocas páginas a mencionar la manipulación de la identidad del subalterno por parte del mediador letrado y la coincidencia entre el carácter de Huillca y el de Huanca con respecto a su

¹¹ Sostiene Grillo: “Al relatar los sufrimientos de la familia, Huillca los relaciona con su compromiso sindical. En cuanto a su familia, declara que ‘mejor sería solo, así sin mujer ni hijos [...] de una vez por todas me encaminaría hacia la meta de mis aspiraciones, bien cumplida la misión que me he impuesto’ (135). Esta descripción del dirigente idóneo permite evocar, por ejemplo, la que Cesar Vallejo hace en *El tungsteno* (1931) del personaje Servando Huanca; ese héroe silencioso que adquiere conciencia de clase y se prepara para encauzar a los andinos hacia la revolución: ‘Era Servando Huanca, el herrero [...] Una singular existencia llevaba. Ni mujer ni parientes. Ni diversiones ni muchos amigos’ (1998: 290). La novela de Cesar Vallejo, que se adhiere a ideales marxistas, construye la figura del revolucionario como un ser comprometido enteramente con la causa, imagen que es posible observar también en las reflexiones de Huillca” (Grillo: 164).

compromiso político. Lo que está sugerido y yo quiero desarrollar en este capítulo de mi tesis es que hay un tipo ideal de personaje en la novela indigenista, particularmente en novelas como la ya mencionada *El tungsteno* y como *El mundo es ancho y ajeno* (1941) de Ciro Alegría, que resulta propicio para la propuesta del texto y que Huilca cumple con las características de este tipo de personaje: ser un indio proletario que actúa como emisario de la modernidad para con sus congéneres. Lo que todos estos personajes indios tienen en común es que, luego de entrar en contacto con el proletariado urbano, se vuelcan a la labor de organizar a los campesinos con el fin de hacerlos partícipes de la revolución antigamonal. Por este motivo, lo que quiero proponer en este capítulo es que el testimonio de Huilca encaja dentro del molde de la novela indigenista, molde que el mediador letrado adecuó de acuerdo con el contexto de una reforma agraria ya en proceso, para lo cual echó mano tanto de un personaje histórico como de un tipo de personaje literario al que en definitiva actualizó.

2.2 CONDICIONES DE REDACCIÓN DEL TESTIMONIO

2.2.1 EL GOBIERNO REVOLUCIONARIO, EL INDIGENISMO Y LA REIVINDICACIÓN DEL INDIO

Antes de abocarme al estudio de los textos indigenistas y del texto, me gustaría discutir brevemente las condiciones de su redacción. La reforma agraria en el Perú se llevó a cabo con el fin de expropiar las tierras en manos de los hacendados y de entregárselas a los campesinos organizados en cooperativas. El objetivo del gobierno no era, pues, cambiar el sistema productivo sino el régimen de posesión de la tierra. De este modo, las haciendas seguirían funcionando, la

productividad no decrecería y los ingresos serían distribuidos de forma mucho más equitativa entre los trabajadores. Así mismo, el plan del gobierno era que parte de esas ganancias fueran destinadas al pago paulatino de la deuda agraria, y al crecimiento y al mejoramiento de la infraestructura con que contaban las cooperativas, cosa que finalmente no funcionó. En términos macroeconómicos y macrosociales, el plan apuntaba a fomentar el comercio interno mediante una política de industrialización por sustitución de importaciones en la costa y mediante una ampliación del número de consumidores gracias a la aparición de trabajadores asalariados en los Andes. En la base misma del plan del gobierno estaba, pues, la proletarización de los indios.

Con ese fin, el régimen promulgó la Ley de Reforma Agraria el día 24 de junio del año 1969, fecha significativa, ya que era la que le correspondía con anterioridad a la conmemoración del Día del Indio, instaurado por el presidente Augusto B. Leguía en el año 1930. A inicios de su segundo gobierno (1919-1930), Leguía dotó a las comunidades indígenas del sustento legal para asumir la posesión comunal de sus tierras que habían perdido con la instauración de la constitución bolivariana con el fin de ganarse el favor de este sector de la población¹². No obstante, dio un giro en su aparente política proindígena cuando requirió del favor de los hacendados y pasó a prohibir las agrupaciones indígenas pocos años después, por lo que la instauración del Día del Indio hacia finales de su mandato quedó en un mero gesto que no tuvo ni motivaciones ni consecuencias reales en la práctica. Casi cuarenta años después, Velasco renombra al Día del Indio como Día del Campesino¹³ y anuncia su programa de reformas profundas en el campo. La fecha elegida constituye, pues, una respuesta anticolonial a una línea de gobierno que se había caracterizado por

¹² Antes de Leguía, las nociones “indio” o “indígena” habían perdido valor legal. Al reconocer a las comunidades indígenas, su constitución les permitía volver a tener el derecho a la posesión comunal de la tierra, como era el caso durante la Colonia, con lo que podían defenderse de la ambición de los dueños de las grandes haciendas.

¹³ 24 de junio es una fecha simbólica, ya que coincide con la celebración del Inti Raymi o Fiesta del Sol, de origen prehispánico y muy popular en el Cuzco.

la promoción de la inversión norteamericana en el Perú y por la construcción de una economía basada en la satisfacción de la demanda internacional de materias primas, y que había persistido gracias a la conformación de una oligarquía nacional, compuesta por la pequeña burguesía y por los dueños de las grandes haciendas.

Sin embargo, su reforma tenía como meta cumplir con objetivos que trascendían el ámbito de lo meramente económico. Si bien no lo manifiesta explícitamente en el mismo documento legal (Decreto-Ley N°17716), en el discurso correspondiente a la promulgación de la Ley de Reforma Agraria, Velasco reconoce que el paso de emplear el término “indio” a emplear el término “campesino” obedece también a motivos de tipo social. Recordemos que el término “indio” contaba con un historial de casi cinco siglos de antigüedad, que se remontaba al periodo de la Conquista y a las desagradables disquisiciones con respecto a si es que los indios tenían o no alma. Obtenida la independencia, las antiguas colonias, entonces convertidas en repúblicas, no cambiaron ni su estructura política ni su estructura social: estuvieron dirigidas por una oligarquía hispanista que miró siempre por encima del hombro y negó el acceso al poder a todo aquel que se ubicara fuera de los límites de la ciudad letrada. La historiadora Cecilia Méndez expresa bien la actitud de esta clase social cuando interpreta el recelo con el que el también historiador Jorge Basadre la describe en el caso peruano: “El pesimismo de los aristócratas decimonónicos no estaba tanto en relación a su propia clase sino al resto del país; a un pueblo que veían muy por debajo de ellos, inculto e irremediable” (Méndez: 8). Esta actitud hacia los indios siguió siendo la predominante entre los intelectuales peruanos durante la primera década del siglo XX y no encontró oposición hasta la consolidación del indigenismo algunos años después¹⁴. Bolívar había

¹⁴ Un ejemplo del pensamiento hispanista es el ensayo del intelectual peruano José de la Riva Agüero *Carácter de la literatura del Perú independiente* (1905).

pasado por alto la existencia de la categoría “indio” al elaborar su constitución con el fin de eliminar las consideraciones raciales que obstruían el proceso de construcción de ciudadanía. Velasco, en cambio, decidió reivindicar al indio empleando, para ello, su representación como “campesino”, en la medida en la que esta encajaba dentro del proyecto nacionalista y antiimperialista del gobierno.

Por eso, por responder al clamor de justicia y al derecho de los más necesitados, es que la Ley de Reforma Agraria ha dado su respaldo a esa gran masa de campesinos que forman las comunidades indígenas que, a partir de hoy -abandonando un calificativo de resabios racistas y de prejuicio inaceptable- se llamarán Comunidades Campesinas. (Velasco)

Sobre este punto, quiero proponer que Velasco no quiso necesariamente acabar con las consideraciones raciales en favor de las de clase, como opina buena parte de la crítica al respecto¹⁵, sino que echó mano a una corriente de ideas en la que ambas nociones se encontraban imbricadas hasta formar una sola: el indigenismo. Pero ¿a qué versión del indigenismo recurrió el régimen? Velasco se oponía diametralmente a la representación hispanista que hacía del indio un ignorante sin remedio. Por eso, en su discurso, optó por retratarlo como heredero de los incas, de los constructores de un imperio. En este sentido, afirma que, para hacer que el campo volviera a ser una fuente de riqueza para todos, el gobierno debía acabar con el gamonalismo, que era el principal obstáculo para que el sujeto andino, organizado según sus modos tradicionales, produjese como antaño¹⁶. La imagen de la resurrección de la máquina de producción andina prehispánica nos

¹⁵ Enrique Mayer, quien ha publicado el estudio más reciente dentro de la larga tradición de estudios abocados al tema, afirma lo siguiente: “[Velasco] Le restó importancia a las cuestiones étnico-raciales que dividen a la sociedad peruana descartando la palabra ‘indio’ y empleando, en cambio, el término ‘campesino’, más neutral y basado en el sistema de clases sociales” (Mayer: 28).

¹⁶ Cecilia Méndez, en su ya célebre artículo “Incas sí, indios no”, señala cómo la aristocracia peruana, en la década de 1830, construyó una división entre incas e indios con el fin de restarle pretensiones políticas al proyecto de la Confederación Peruano Boliviana liderada por Andrés de Santa Cruz, a quien consideraban un indio. El proyecto de Velasco busca reestablecer la continuidad entre ambos términos.

remite a las imágenes presentes en las primeras páginas de la obra de Luis Eduardo Valcárcel *Tempestad en los Andes* (1927), en las que el indio aparecía retratado como a punto de despertar de un largo letargo de más de cuatro siglos en el que había permanecido recluido. “Era una masa informe, ahistórica”, “era un pueblo de piedra”, “corre la savia por el viejo tronco” (Valcárcel: 19) son algunas de las expresiones que Valcárcel emplea para referirse a la muerte y al renacimiento del pueblo indio. Por su parte, en su discurso de promulgación de la ley, Velasco formula la siguiente afirmación. Prestemos atención a los posibles paralelos:

[Los campesinos] Ya nunca más serán las víctimas indefensas del flagelo gamonalista. A partir de hoy, con el respaldo del Estado, serán partícipes en la responsabilidad de su propio desarrollo. Así, verdaderamente al cabo de los siglos, las comunidades campesinas, el ayllu antiguo, símbolo de un milenario ideal de justicia que nunca fue totalmente abatido, verán renacidos su fuerza y su vigor para ser, otra vez, dinámicos elementos de progreso como fueron antaño en la antigua y grandiosa civilización de nuestros antepasados. (Velasco)

En esta cita, Velasco presenta al Estado -más precisamente a su gobierno- como la entidad que iba a garantizar que los campesinos pudieran llevar a cabo su propio progreso, el que solamente era posible dentro de los márgenes de la comunidad andina. Al igual que José Carlos Mariátegui en sus *7 ensayos*, reconoce la supervivencia del ayllu, asunción que le había permitido al fundador de *Amauta* proponer la opción del socialismo en el Perú y que le permite a él proponer el cooperativismo. Mariátegui sostenía que el sistema de ayllus basado en la posesión comunal de la tierra, mediante el cual los incas habían podido alimentar a diez millones de personas, fue reemplazado, durante la Colonia, por un régimen feudal mucho menos eficiente, el que, a su vez, jamás fue reemplazado por uno liberal durante la República. El ayllu, pues, va a ser un motivo literario constante entre los indigenistas, quienes parecen estar convencidos de su idoneidad con

respecto al modo de vida del indio y de la amenaza que constituye para su subsistencia el crecimiento de las haciendas. Frente a la fuerte presencia del indigenismo, Velasco va a considerar insuficiente proclamar la proletarización del campesinado como parte de su plan de industrialización del país; en cambio, va a sentirse en la necesidad de dialogar con sus representaciones. De este modo, en su discurso, la recuperación del ayllu constituye una causa justa: es el sistema que los mismos indios habrían desarrollado y practicado desde tiempos muy remotos, y con el que seguro se sentirían más a gusto.

Aquí, donde tantas promesas quedaron incumplidas, donde se abandonaron tantos ideales, nosotros hemos querido retomar el sentido profundo de un esfuerzo trunco hasta hoy: el de reivindicar al humilde campesino de nuestra Patria, respondiendo a una demanda cuya raíz honda se afinsa en nuestra historia y cuya imagen de justicia surge de nuestro *propio e inmemorial* pasado de pueblo americano [cursivas mías]. (Velasco)

Esta representación no deja de ser una retórica que, entre otros objetivos, buscaba mantener vigente la productividad de las haciendas para que esta no descendiera al ser parcelada la tierra y al emprender cada campesino iniciativas de carácter individual con ella. Del mismo modo, la razón de que los campesinos hayan permanecido agrupados en cooperativas durante los años en los que el gobierno implementó su reforma no fue únicamente el ejercicio de su propia voluntad sino, sobre todo, la del gobierno, que dictó las medidas legales necesarias para que así fuera¹⁷. Sin embargo, no podemos negar el gran interés que tuvo el régimen por hacer del indio constructor de imperios parte del imaginario nacional peruano: parques y edificios cambiaron de nombre y el quechua pasó a ser, al lado del español, el idioma oficial del Perú.

¹⁷ La misma Ley de Reforma Agraria así lo establecía: en el artículo 15, se sostiene que la propiedad rural no era utilizada en armonía con el interés social cuando estaba concentrada en unas cuantas manos y cuando se fragmentaba en minifundios, lo que disminuía su productividad.

En esta lucha llevada a cabo no solo en el ámbito legal sino, también, en el de los imaginarios, el régimen puso en funcionamiento toda una maquinaria propagandística que acompañó el proceso socioeconómico de reformas. Los funcionarios de Sinamos diseñaron un retrato del indio característico para todos sus afiches, el que colocaron luego en ciudades y pueblos a lo largo de todo el país (Roca-Rey: 28). En ellos, el indio ya no aparece retratado como una víctima débil e indefensa sino como un hombre firme y fuerte, que ara el campo con su pala, con su pico o con su chaquitacla¹⁸, y que nos remite al indio viril presente en las propuestas de renombrados indigenistas cusqueños, como el ya mencionado Valcárcel o como el autor de *El nuevo indio* (1929), Uriel García (ver Figura 1¹⁹). En las obras de ambos autores, la masculinidad del sujeto andino se oponía a la femineidad del sujeto costeño, y la voluntad de dominio del nuevo indio se proyectaba hacia la amplitud de los valles andinos respectivamente. Esta virilidad presente en el indigenismo cusqueño fue un componente fundamental en la imagen que el régimen propuso del indio, ya que la relacionó inmediatamente con su capacidad para trabajar el campo, mal pagada por la aristocracia peruana, compuesta por pequeños burgueses y hacendados, que hasta hacía solo unas cuantas décadas había gobernado el país. Al respecto, conviene recordar los dos slogans que acompañaron las reformas del régimen durante esos años y que también formaron parte de la estrategia comunicativa del gobierno: “La tierra es para quien la trabaja” y “Campesino, el patrón no comerá más de tu pobreza”.

¹⁸ Herramienta tradicional con la que los campesinos aún aran la tierra en los Andes.

¹⁹ El régimen militar encabezado por el general Juan Velasco Alvarado expropió el diario *Expreso*, tradicionalmente de inclinación reaccionaria, en el año 1970 y lo convirtió en un medio de propaganda política de su gobierno. Las figuras 1 y 2 corresponden a las portadas de los números 261 y 264 del suplemento *Escolar*, que se vendía junto con dicho diario.



Figura 1: Portada de *Escolar* No. 261



Figura 2: Portada de *Escolar* No. 264

El régimen también recurrió, en sus propagandas, a figuras renombradas de este indio al que quería representar. El personaje más empleado con ese fin fue José Gabriel Condorcanqui, más conocido como Túpac Amaru II. Recordemos que él fue el curaca cusqueño que lideró la gran rebelión indígena de 1780 en el Cusco en contra de la Corona, que estuvo muy cerca de tomar el poder, y quien defendió una propuesta basada en la expulsión de los españoles y en el retorno de los incas²⁰. Túpac Amaru II fue una figura escogida estratégicamente por el régimen, ya que representaba la lucha anticolonial y antiimperialista, términos que emplea Velasco para definir la revolución emprendida por su gobierno en pos de lo que -él entiende- constituía una segunda independencia²¹ (Velasco, 1973: 24). Poco le importaba al régimen que Condorcanqui, en su condición de curaca, haya formado parte de la aún existente nobleza incaica y que haya gozado de privilegios que muchos otros indios no gozaron. Para el gobierno, lo importante era hacer énfasis en su carácter de líder indígena cansado de la opresión ejercida por un poder colonial extranjero (ver Figura 2 y Figura 3). Roca-Rey expresa la apropiación de su figura en los siguientes términos:

Si el GRFA [Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas] recuperó la figura de Túpac Amaru II, siguiendo aparentemente la que hizo el gobierno cubano con la imagen del Che Guevara, es porque el curaca cusqueño permitía justificar la Reforma Agraria a través de la temática de un país invadido luchando todavía por su libertad e independencia. Invocar a Túpac Amaru es aludir a un momento histórico del Perú en donde hubo un levantamiento contra los conquistadores españoles. (Roca-Rey: 30)

Con respecto a la apropiación practicada por el régimen de la figura de Túpac Amaru II, el antropólogo Enrique Mayer, entonces un funcionario de Sinamos dedicado a la capacitación de

²⁰ Así lo señala Alberto Flores Galindo en su libro *Buscando un Inca* (1986) en el capítulo que dedica al estudio de la revolución de Túpac Amaru II.

²¹ Recordemos la política de expropiación de grandes complejos industriales que caracterizó al régimen.

maestros rurales, declara que, en las reuniones que tenía con ellos, hacía hincapié en que, en sus clases, los profesores recurrieran a figuras locales provenientes del campo y no a los referentes tradicionales de la patria. El objetivo era construir un prototipo de héroe andino en desmedro del usual panteón de héroes criollos: un campesino común y corriente que, siguiendo el ejemplo de Túpac Amaru II, asumiera con valor su misión aún inconclusa y se convirtiera en un luchador social que desafiara al poder colonial establecido (ver Figura 4²²).

Mi tarea consistía en proporcionarles orientaciones a los maestros de las escuelas locales sobre la manera de convertir a gente común en héroes legendarios; mis ejemplos tendieron a enfocarse sobre todo en campesinos que se atrevieron a desafiar a los terratenientes, comunidades que recuperaban sus tierras de las haciendas y abogados que defendían en los juzgados a los indios acusados injustamente. (Mayer: 79)

²² Los afiches que corresponden a las figuras 3 y 4 fueron diseñados por Jesús Ruiz Durand, artista plástico peruano que colaboró con Sinamos diseñando buena parte de la propaganda visual con la que se empapelaban las paredes de los pueblos en los que los funcionarios más importantes del régimen militar daban sus mítines. La mayoría de estos dibujos iban acompañados de breves textos escritos por el poeta y literato peruano Mirko Lauer.

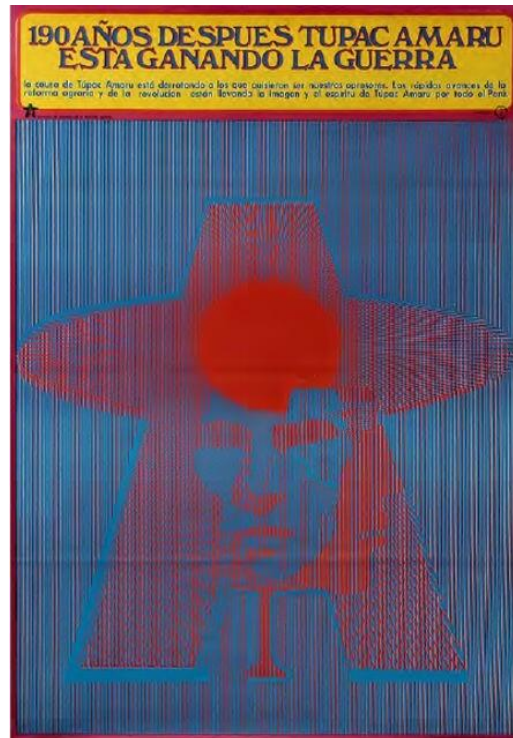


Figura 3: “Reforma Agraria Peruana”



Figura 4: “Reforma Agraria Peruana”

Es en esta línea de construcción de héroes que encaja Saturnino Huillca. Recordemos que, si bien la Ley de Reforma Agraria ya había sido promulgada, era importante motivar a los campesinos a que ayudaran al gobierno a hacerla efectiva, dado que muchos hacendados ya habían empezado a tomar medidas legales antes de que se llevasen a cabo las expropiaciones y de que sus haciendas pasasen a manos de las cooperativas con el fin de amortiguar la gravedad de sus pérdidas económicas (como parcelar y vender sus tierras a propietarios individuales, entre otras). El régimen esperaba, pues, que los campesinos denunciaran estas irregularidades y que se enfrentaran a los hacendados ocupando sus tierras de ser necesario, por lo que requería de figuras que los motivaran a ellos a movilizarse y que fueran vistas con buenos ojos por la opinión pública criolla²³.

Aquí, quiero retomar la propuesta antes mencionada de este capítulo de mi tesis: Huillca fue un héroe más del indigenismo, diseñado por un régimen militar necesitado justamente de figuras que le dieran un valor concreto a las ideas que proponía en su revolución. Para cuando este asumió el poder, Huillca ya era un personaje conocido gracias a su participación en las movilizaciones a favor de las ocupaciones de tierra en la provincia de La Convención, en el departamento del Cusco, en 1962 y a la aparición de su nombre en los periódicos que cubrieron los hechos²⁴. Huillca encarnaba, pues, al campesino cansado de los abusos sufridos y cuyas convicciones habían sido lo suficientemente firmes como para combatir durante décadas en contra de los gamonales. Mayer es consciente de cómo el régimen utilizó su figura cuando Huillca ya era un anciano.

²³ Mayer define, por eso, a la dictadura como una “dictablanda”, ya que no se impuso mediante las armas, sino que prefirió recurrir a instigar las movilizaciones populares.

²⁴ Este proceso ha sido documentado por el mismo Neira en su libro *Cusco: tierra y muerte* (1964), en el que recopila las crónicas que escribió como reportero cuando fue enviado al Cusco a cubrir las ocupaciones de tierras por parte de los campesinos, a fines de 1963 e inicios de 1964.

En los años 1970, cuando la reforma agraria de Velasco se encontraba en pleno apogeo, Huilca, quien ya era un anciano, se convirtió en un héroe funcional y el gobierno lo usó para hacer propaganda. En 1974, el periodista Hugo Neira publicó el testimonio oral de Huilca. Era un buen orador y la versión de su testimonio en castellano, editada en demasía por Neira, resonó con una ira justificada. (Mayer: 86)

El componente adicional con el que cuenta Huilca es que lleva consigo el estandarte de un nuevo tipo de protesta en contra del statu quo en los Andes: el sindicalismo. Frente a la aparición de otras propuestas de izquierda mucho más radicales, los sindicatos fueron asumidos y promovidos por el gobierno, que vio en ellos a unos posibles aliados, ya que lo podían ayudar a establecer contacto con el campesinado. A ello hay que sumar la afinidad existente entre el gobierno y la izquierda prosoviética, en la que militaban muchos de los principales líderes sindicales.

2.2.2 LA ORIENTACIÓN POLÍTICA DEL TESTIMONIO

Antes de pasar a la comparación entre los protagonistas de las dos novelas indigenistas ya mentadas y el personaje de Huilca en su testimonio, me gustaría presentar algunas razones para fundamentar que la escritura de este texto es subjetiva y responde a intereses políticos. Como bien señala Grillo, desde el título, el texto presenta unas características bien definidas. Primero, al emplear el verbo “habla”, hace hincapié en la existencia de una persona real y en su apelación a ser escuchado (Grillo: 155). Es interesante comparar estos dos rasgos con el modo de composición de la narrativa indigenista, que es siempre el producto de la mirada de un letrado externo al espacio en el que vive su referente y que, gracias al contacto que ha establecido con él, actúa como su portavoz y como analista de su realidad. En este caso, desde el mismo título, el mediador letrado

presenta un texto que habría superado las limitaciones del indigenismo: es el mismo hombre andino quien habla (o, al menos, eso es lo que nos quiere dar a entender el título). Luego, Grillo afirma que, mediante la identificación que se hace del sujeto como “campesino” y como “peruano”, el mediador letrado hace énfasis en la clase y en la región geográfica a la que pertenece el sujeto, la que nos remite inmediatamente a la región andina y rural del Perú (Grillo: 156). Creo que habría que agregar que, en el contexto de la aplicación de la Reforma Agraria en el que fue publicado el texto, la mención a su clase y a su nacionalidad contribuye con que Huilca aparezca retratado como un actor de primera línea y, por ende, un informante muy confiable. De este modo, a diferencia de las obras propias del indigenismo, nos encontramos frente a un texto que nos da toda la impresión de ser una confesión desde adentro, lo que constituye un punto a favor en el caso de un régimen que quería convencer a los posibles receptores (el proletariado y la clase media urbana criolla afín a las reformas) de que las medidas políticas tomadas en el campo respondían a las necesidades de los campesinos: una novela indigenista acerca de la reforma agraria hubiera carecido del efecto de veracidad que se quería provocar al recurrir a la declaración de un hombre cuya identidad -su nombre y su apellido- el lector podía verificar.

El plan de hacer de Huilca un representante del campesinado entusiasmando con la Reforma Agraria implicaba también la elaboración y proyección del mediometrage documental titulado *Runan Caycu* (1973), dirigido por Nora de Izcue y producido por Sinamos, bajo la mediación de Neira, quien era la persona que le había propuesto a la cineasta llevar a cabo el proyecto. El film recoge pasajes presentes en *Huilca: habla un campesino peruano*, a los que les agrega las voces de otros campesinos andinos; de funcionarios del Estado en las provincias; y de líderes afines a la revolución, como Emiliano Huamantica o Juan Velasco Alvarado, a la vez que imágenes de algunos de los políticos de ese entonces, entre las que se repite la del expresidente

Fernando Belaúnde (cuyas apariciones van siempre acompañadas de una musiquita casi circense); de los encabezados de algunos diarios de la época; y de las movilizaciones campesinas en el Cusco. El documental fue, finalmente, censurado por el mismo gobierno antes de ser estrenado en los cines al haber Izcue decidido incluir también una mención a la política de represión militar en contra del campesinado practicada por los gobiernos anteriores, pero con respecto a la cual el régimen de Velasco se había hecho de la vista gorda (Seguí: 65).

El carácter político del testimonio de Huillca se puede apreciar en el modo sesgado cómo presenta a algunos de los protagonistas del momento político que vivía el Perú en ese entonces. Primero, omite casi por completo mencionar el rol que cumplió el dirigente troskista Hugo Blanco en la construcción de un sentimiento de inconformidad entre los campesinos cusqueños al haber liderado las movilizaciones andinas en el valle de La Convención durante el año 1962. La única mención suya es muy breve y se encuentra en la introducción al texto, escrita por Neira, quien le resta importancia a su participación: “Las invasiones se realizan más allá de Blanco y en gran medida sin Blanco” (Huillca: 9). Respecto a este personaje, Huillca manifiesta haberlo visto en una sola oportunidad, en el primer Congreso de Campesinos, celebrado en el Cusco, cuando ya era una figura sindical importante. A sus ojos, Blanco es un forastero que discutía en español, por lo que él no podía comprenderlo y con quien no llega a conversar ni a establecer alianza alguna. Esta forma de retratar a Blanco como un agente menor de la revolución coincide con las medidas políticas tomadas con respecto a él por parte del gobierno de Velasco, que lo indultó por el asesinato de un policía durante la revuelta en La Convención, pero que no le dejó permanecer en el Perú, donde podía llegar a convertirse en una alternativa peligrosa para su proyecto reformista, sino que lo envió exiliado a México.

Segundo, con respecto al rol que cumple Luis de la Puente Uceda, fundador y líder del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (Mir) en el Perú, cuya fugaz aparición en el escenario político nacional en el año 1965 al declarar la lucha armada fue sofocada por el ejército a los pocos meses de haberla iniciado, Huillca considera que no tuvo éxito debido a no haber contado con el apoyo de todos los campesinos. Huillca manifiesta haber conocido a De la Puente en Mesa Pelada²⁵, desde donde este organizó su resistencia. Como en el caso de Blanco, la comunicación es desigual y por medio de un intérprete, ya que el líder guerrillero tampoco hablaba en quechua. En el relato de Huillca, De la Puente le explica sus planes a lo que él asiente, pero jamás le pide su opinión o le manifiesta su deseo de contar con el apoyo de los campesinos sindicalizados: se limita a explicarle cuál va a ser su accionar. Líneas después, Huillca va a expresarse con respecto a la falta de interés demostrada por el líder del Mir para con su participación:

Se levantaron y no habían participado a los campesinos. Solamente entre ellos, llamándose, se habían organizado para hacer las guerrillas. Si acaso no hubieran participado, los campesinos hubieran ayudado. La masa hubiera sabido, de cada pueblo hubieran venido comisiones con la ayuda respectiva. ¿Por qué no participaron? (Huillca: 103)

Tercero, sobre el desempeño del gobierno de Belaúnde (1980-1985), Huillca es enfático en expresar su decepción. El narrador considera que sus buenas intenciones son contradichas por su accionar. Como candidato, Belaúnde había aprobado la ocupación de las haciendas por parte de los campesinos y, apenas asumió el cargo de presidente, presentó al Parlamento su propuesta de reforma agraria (Mayer: 47). No obstante, para Huillca, el no haber podido doblegar la oposición de los parlamentarios, quienes, en su gran mayoría, eran miembros de la Unión Nacional Odriísta

²⁵ Mesa Pelada es una colina ubicada en la selva, en la provincia de La Convención, en el departamento del Cusco, donde Blanco había dirigido un gran levantamiento campesino pocos años antes.

y del Partido Aprista Peruano, convertidos en aliados y dueños cada uno de sus propias agendas políticas, y el haber gobernado bajo sus condiciones sin haber cumplido con sus promesas de transformación social constituyó un acto de traición. Él afirma: “empezó a apoyar a la oligarquía, estaba al servicio y mandato de los ricos, obedecía lo que ordenaban los diputados y senadores” (Huillca: 100). Si a eso le sumamos la enérgica respuesta de Belaúnde en contra de movimientos que se presentaban a sí mismos como favorables a la causa campesina, como los encabezados por Blanco o De la Puente, se puede entender el cambio en el parecer de Huillca, quien deja entender haber sentido simpatía por él en un inicio.

Por último, acerca de Juan Velasco Alvarado, Huillca dedica una buena cantidad de líneas en la tercera parte del relato. Allí le da su aprobación, debido a que -considera- no solo ha dado muestras de cercanía hacia los campesinos, sino que ha promulgado una radical ley de reforma agraria, la misma cuyos resultados ya estaban empezando a sentirse en el campo. Huillca, incluso, aprueba explícitamente la formación de cooperativas propuesta por el gobierno, dada su capacidad de optimizar la producción en el campo. Es en el texto, un partidario a carta cabal del plan de modernización propuesto por el régimen militar. Del mismo modo, afirma que era necesario que los campesinos colaborasen con la reforma y que no se dejasen convencer ni por los hacendados ni por los universitarios troskistas, quienes, desde dos posiciones totalmente distintas, estaban procurando sembrar la desconfianza con respecto a quién iba a ser el real dueño de las tierras expropiadas. El llamado que va a formular a los demás campesinos, pero también a los lectores del texto, a trabajar en conjunto y a evitar la desunión bajo la batuta del gobierno de Velasco va a ser, pues, una constante en la última parte de su testimonio, como se desprende de la siguiente cita:

... los políticos y los estudiantes están engañando a la gente. Haciendo caso a ello, son llevados por los malos consejos de esta gente. En cambio, yo no acepto los consejos de

ellos. Por esta razón, a mí me odian. Mi deseo es para el triunfo de esta Revolución. Debemos tener un solo pensamiento. Debemos formar un solo grupo. No deseo la desunión para lograr las reformas. Ni tampoco acepto el divisionismo. (Huilca: 139)

Por todo lo dicho, debemos reconocer la presencia de un sesgo político en la perspectiva de los narradores que, sospechosamente, desacreditan la labor de los personajes históricos contemporáneos de Velasco, que también participaron de los cambios políticos de su época, pero que tenían en mente otros proyectos de modernización. El hecho de haber plasmado las preferencias políticas de un quechua de carne y hueso en un testimonio dota a este texto de una credibilidad mayor que la que podía alcanzar una novela indigenista, sobre todo ante la mirada de unos sectores progresistas ubicados entre las clases medias y que veían cómo este régimen parecía por fin encarnar sus aspiraciones de cambio.

2.3 EL HÉROE ÉPICO DEL INDIGENISMO

2.3.1 LOS CASOS DE SERVANDO HUANCA Y DE BENITO CASTRO

Con respecto a la narrativa indigenista, Ángel Rama considera que esta es, realmente, una narrativa mesticista, ya que responde al reclamo de una capa social cuyos integrantes consideraban que, si bien habían nacido en pueblos provincianos, alejados de la modernidad propia de las urbes, pudieron alcanzarla gracias a la educación que recibieron. Por eso, esta literatura pasa por alto a la cultura andina y empuja a sus lectores a buscar la solución al problema del indio en su conversión en mestizo, con lo que hace extensivas a aquellos las aspiraciones modernizadoras de una clase

media cada vez más mestiza ella misma²⁶ (Rama: 141). Por su parte, Antonio Cornejo Polar nos recuerda que los escritores indigenistas no compartían con el campesino el ámbito de su cotidianeidad, dado que provenían de la clase media urbana. Por este motivo, el descontento social entre ellos era de carácter antiburgués y antiimperialista. Dicho marco interpretativo aplicado a la búsqueda de soluciones al problema del indio dio como resultado la novela indigenista. (Cornejo Polar, 1980: 19). En líneas generales, la novela indigenista presenta el conflicto por la tierra entre los hacendados y los indios, pero, también, el que surge cuando estos entran en contacto con la modernidad y sus instituciones. En muchos de estos relatos, es el avance del capitalismo lo que agudiza el problema. Del mismo modo, su resistencia es siempre fútil, ya que estas historias terminan casi siempre con su derrota en manos del ejército, aunque insinúa la promesa de un triunfo a futuro. En las dos novelas que quiero analizar a continuación, *El tungsteno* y *El mundo es ancho y ajeno*, quienes encabezan esos levantamientos son dos indios mestizos, los que, cada uno a su manera, proponen asumir la lucha proletaria y reemplazar el pensamiento primitivo y mítico-mágico respectivamente por uno racional moderno.

Antes de analizar brevemente estas dos obras, creo importante añadir que, si bien siempre se ha hecho alusión al registro realista de la novela indigenista, los protagonistas de estas dos novelas presentan muchas de las características del héroe romántico. No son sujetos contradictorios, que encarnen el cinismo propio del hombre burgués, quien, al haber renunciado a las utopías, reconoce, en la sociedad, una entidad intrínsecamente imperfecta. Por el contrario, ambos son dueños de un idealismo, de una moral y de una capacidad de liderazgo superiores a los del resto, lo que los empuja a enfrentarse a una sociedad injusta y que los oprime desde el exterior.

²⁶ Rama no hace otra cosa que seguir la línea de análisis propuesta por Arguedas en su texto “Razón de ser del indigenismo en el Perú” (1970), en el que identifica tres periodos del indigenismo: el primero, el que se opone al hispanismo; el segundo, el que hace reivindicaciones sociales y económicas; y el tercero, el que abarca la cultura.

Este rasgo y las condiciones sociales en medio de las que viven van a determinar que estos dos relatos, y que los relatos indigenistas en general, adquieran dimensiones épicas y que culminen con un acto de resistencia heroico o con el anuncio de uno por venir.

Grillo establece una relación de semejanza entre el personaje de *El tungsteno* Servando Huanca y Saturnino Huillca, basada en el carácter austero de ambos. Quiero agregar a esta similitud su rol como nexo entre el campesinado y el proletariado. En la novela de Vallejo, Huanca es un indio atípico, que ha adquirido una conciencia proletaria gracias a que ha trabajado en la hacienda Chicama, en la costa norte del Perú, en donde adquirió experiencia en medio de las luchas que los campesinos que trabajaban en las haciendas azucareras emprendieron por convertirse en asalariados durante la década de 1920. Allí, también se nutrió incipientemente de las ideas del marxismo, que pudo aprender de periódicos y folletos. No obstante, no es el marxismo sino la compasión que siente por los explotados, lo que lo motiva a interceder por ellos. Gustavo García encuentra, en esta motivación, una raíz de corte sentimental antes que intelectual, por lo que opta por calificarla como lascasianismo.

Para hacer esta afirmación, García sostiene que, en la novela, los indios son representados como buenos salvajes, juicio que comparto y al que quiero agregar el parecido que existe entre ciertos pasajes de la novela y ciertos pasajes en las cartas que les escribió a los reyes de España Cristóbal Colón²⁷. ¿En qué se parecen? En la primera parte, el narrador describe cómo son los ficticios indios soras, quienes viven en una situación de no contactados hasta el momento de la llegada de la compañía minera a Quivilca. A los ojos tanto de quienes trabajan en la mina como a los ojos del narrador, aquellos son inocentes, generosos e incapaces de sentir rencor, pero también,

²⁷ En la relación que escribe acerca de su primer viaje, con respecto al primer contacto que establece con los indios, el día 13 de octubre de 1492, Colón hace la siguiente afirmación: “Traían ovillos de algodón filado y papagayos, y azagayas, y otras cositas que sería tedio de escribir, y todo daban por cualquiera cosa que se los diese” (Colón: 26).

ingenuos, ignorantes y brutos. Entre muchas otras cosas, ignoran el valor del dinero, por lo que son fácilmente engañados por los comerciantes y por los mineros, con quienes intercambian sus bienes por cualquier baratija, incluso sus propias tierras, rasgo que motiva a García a cuestionar esta representación como propiamente indigenista, dada la ausencia del fuerte vínculo entre el indio y la tierra que el indigenismo siempre se empeñó en subrayar. No obstante, esto no les molesta, ya que parecen encontrar todo lo que necesitan en el consumo medido de los recursos que siempre encuentran en una naturaleza demasiado abundante cuando de ellos se trata. Esta representación de los soras permite establecer un contraste maniqueo entre los indios y los agentes de la modernidad, que es el mismo elaborado por Las Casas durante la Conquista. García la describe, pues, como una nueva versión de la Conquista:

La Mining Society, al trasladarse a Quivilca, descubre a los nativos soras que no tienen contacto con la “civilización.” Se trata de una simbología efectiva: los nuevos conquistadores encuentran a los “indios” de siempre. Este factor es indispensable para tipificar a los indígenas siguiendo el paradigma lascasiano del “buen salvaje” puesto que reciben a los intrusos con curiosidad, sin malicia e, incluso, les prestan toda clase de ayuda. (García, 2016: 128)

Sin embargo, lo más interesante de la propuesta de García es que hace una equivalencia entre el lascasianismo más radical, que proponía reemplazar a las autoridades políticas por autoridades eclesiásticas, con el marxismo, que haría las veces del catolicismo y del que Huanca sería su apóstol. En la segunda parte de la novela, no se habla más de los soras, pero sí de los mestizos del pueblo andino de Colca, quienes se encuentran indignados con el trato que están recibiendo dos jóvenes indios y sus familiares al haber sido aquellos reclutados por la fuerza para trabajar en la mina en Quivilca (donde ya no quedan más soras que explotar). Estos mestizos se

caracterizan por ser serranos, por lo que sufren el tradicional desprecio por parte de los costeños, que son quienes ocupan los cargos de poder en el pueblo, lo que los predispone a sentir empatía hacia los indios y a verlos como miembros del mismo grupo de oprimidos. La persona que va a canalizar el descontento hacia una revuelta es el herrero del pueblo Servando Huanca, quien había aprendido a reaccionar cuando era un obrero proletario.

Huanca, luego de la masacre cometida por las autoridades locales con el fin de acallar el descontento de los habitantes del pueblo, se va a convencer de la necesidad de encauzar el descontento ya no solo aquí sino en toda la región, para lo cual va a tener que encontrar una agenda en común entre los afligidos. La parte final del libro nos presenta a los representantes de esta alianza de clases reunidos: el indio proletario Huanca junto al apuntador y al agrimensor Benites, representantes del proletariado oficinista ambos y de la intelectualidad en el segundo caso. La discusión entre ellos se torna acalorada y solo culmina cuando Benites acepta que quienes deben liderar el levantamiento en contra de la minera en Quivilca deben ser los proletarios y no los intelectuales, quienes siempre van a actuar siempre de acuerdo con su filiación burguesa. Al respecto, creo importante agregar que, para Antonio Gramsci, es un error pensar en el intelectual como una persona sin intereses de clase. En cambio, él es enfático en afirmar que los intelectuales, usualmente, terminan integrándose a la burguesía. Por ello, propone un nuevo tipo de intelectual, el intelectual orgánico, una persona cuya procedencia no haya sido burguesa y que, a la vez, no haya renunciado a su clase de origen ni a los intereses de esta al convertirse en intelectual (Gramsci: 353).

En el escenario andino presente en la novela, considero que Huanca aparece retratado casi como una anomalía: es el único sujeto con una conciencia proletaria revolucionaria. Todos los demás o se asimilan a la estructura de poder o no saben cómo conducir su descontento. No

obstante, a pesar de que Huanca quiere convencer a toda costa a los posibles participantes de una revolución, no llega a abarcar, en sus planes, a todas las clases sociales: los indios carecen de representación en esta reunión. Incluso, en las últimas palabras que cruzan los tres conspiradores, acuerdan invitar al arriero, al mecánico y al sirviente a su siguiente encuentro. A pesar de ser calificado como un “indio puro” (Vallejo: 82) a causa de su aspecto físico, Huanca no manifiesta en los diálogos ningún rasgo de su personalidad que permita identificarlo como tal. Con relación a la labor de planificación de la revolución, parece juzgar más relevante la labor del exiguo proletariado que existía en los Andes durante ese primer cuarto de siglo en el que ocurren los hechos de la historia. En su condición de “buenos salvajes”, Huanca no considera que los indios puedan realizar ningún tipo de aporte y, hasta que reciban una educación proletaria, son como niños, que deben ser protegidos por quienes sí tienen conciencia de la lucha de clases.

El segundo caso es el de la novela de Ciro Alegría *El mundo es ancho y ajeno* publicada diez años después que *El tungsteno*. Al igual que en la novela de Vallejo, la novela de Alegría empieza con la descripción de la comunidad indígena como un espacio idílico. No obstante, su representación difiere del estado de simpleza en que aparece descrita la vida de los indios soras: en la comunidad de Rumi, los indios se dedican a la agricultura y han comprendido que pueden mantener felices a todos en ella si priorizan el bien común por encima del de solo unos cuantos. En la misma línea de ensayistas indigenistas como Valcárcel o Castro Pozo, Alegría representa a la comunidad indígena como una institución auténticamente andina dedicada básicamente a la agricultura. Además, en la línea propuesta por Mariátegui, representa al indio como carente de individualismo, impulso cuya aparición -entiende- es solo posible dentro de sociedades liberales, y como poseedor de una identidad que cobra sentido solo dentro de la comunidad. El buen

funcionamiento de la comunidad disuade a sus miembros del deseo de posesión individual o de emprender algún cambio.

Era hermoso de ver el cromo jocundo del caserío y era más hermoso vivir en él. ¿Sabe algo la civilización? Ella, desde luego, puede afirmar o negar la excelencia de esa vida. Los seres que se habían dado a la tarea de existir allí entendían, desde hacía siglos, que la felicidad nace de la justicia y la justicia nace del bien de todos. Así lo había establecido el tiempo, la fuerza de la tradición, la voluntad de los hombres y el seguro don de la tierra. Los comuneros de Rumi estaban contentos de su vida. (Alegría: 7)

En este espacio rural idealizado, el peligro no proviene de dentro sino de fuera de la comunidad. Maqui, el alcalde del pueblo, relata la historia que le contaron sus antepasados acerca del origen de la pobreza: en un pasado que podríamos designar utópico, en los Andes, existían solamente las comunidades, pero, un día, llegaron unos foráneos que se repartieron la tierra y que fundaron las haciendas. Esta no es una referencia al periodo colonial sino a la política de liberalización de la tierra asumida por el gobierno peruano hacia fines del siglo XIX. Las pocas comunidades que sobrevivieron, si bien empobrecidas, acordaron mantener su sistema tradicional, pero -y es aquí en donde nos ubica el narrador al inicio de la novela- la demanda internacional de minerales durante la década de 1920 y la necesidad del incremento del número de trabajadores motiva a los hacendados, entre ellos a Álvaro Amenábar, dueño -en la novela- de la hacienda ficticia Umay, a dejar a los indios sin tierra y solo con su mano de obra a disposición.

Es debido a que respeta el orden tradicional de la comunidad que nadie allí desea remover a Maqui de su cargo de alcalde. Sus cualidades -“ser avisado y tranquilo, justiciero y prudente” (Alegría: 7)- no son las de quien lleva a cabo grandes transformaciones, sino las de quien se toma su tiempo y tiene mucho cuidado antes de introducir cualquier tipo de cambio en la comunidad.

No obstante, él puede intuir que los tiempos han cambiado y que es necesario no ser tan riguroso. Por eso, sugiere y acepta cambios (una nueva estrategia de cultivo o el uso de escopetas para la caza), aunque siempre de modo tal que estos no alteren el buen funcionamiento de la comunidad. En este sentido, Maqui destaca por sobre sus antecesores, quienes son incapaces de aceptar la necesidad de hacer ciertos ajustes en sus costumbres. Esta misma característica hace que, para el narrador, sea difícil definirlo con certeza. En un párrafo muy iluminador, reconoce sentirse confundido frente a su figura, ya que no sabe qué denominación emplear para nombrarlo. No puede llamarlo “indio”, porque, en el esquema de la novela, los indios se sienten satisfechos con lo que les da la comunidad y Maqui siente curiosidad por el progreso occidental. Pero tampoco puede llamarlo “don”, dado que eso implicaría reconocer en él una ascendencia española que Maqui no tenía. Mucho menos, “amauta”, ya que ese es un término que pertenece al pasado y Maqui no es reacio a los cambios. Por eso, opta por llamarlo simplemente por su nombre de pila: Rosendo.

Comenzando porque decirle indio o darle el título de alcalde nos pareció inadecuado por mucho que lo autorizase la costumbre. Algo de su poderosa personalidad no es abarcado por tales señas. No le pudimos anteponer el don, pues habría sido españolizarlo, ni designarlo amauta, porque con ello se nos fugaba de este tiempo. (...). Compleja es pues su alma. En ella no acaban aún de fundirse -y no ocurrirá pronto, midiendo el tiempo en centurias- las corrientes que confluyen desde hace muchos tiempos y muchos mundos. (...). Su sabiduría, pues, no excluye la inocencia y la ingenuidad. No excluye ni aun la ignorancia. Esa ignorancia según la cual son fáciles todos los secretos, pues una potencia germinal orienta seguramente la existencia. Ella es en Rosendo Maqui tanto más sabia cuanto no rechaza, e inclusive desea, lo que los hombres llaman el progreso y la civilización. (Alegría: 43)

Los problemas surgen cuando esta comunidad debe ser integrada efectivamente a la nación. La ley tradicional de las comunidades, que tan bien funcionaba dentro de ellas, pierde validez frente a la ley peruana. Ya hemos mencionado cómo, en la práctica, las leyes que debían liberalizar el control de tierras favorecieron a los hacendados. Maqui hace hincapié en el desinterés del Estado para hacer efectiva la ley de instrucción obligatoria en los Andes, lo que, paradójicamente, les impide conocerlas. Él sabe lo importante que era, dada la imposibilidad de la comunidad de mantenerse aislada, que los comuneros fuesen a la escuela y aprendiesen a leer y a escribir, pero sus reclamos resultaron en vano, debido a que al Estado peruano, controlado en ese entonces por la oligarquía, no le importaba la educación de los hombres andinos. Todo lo contrario, podía incluso resultarles perjudicial: los indios podían tornarse “levantiscos y reclamadores” (Alegría: 16). Es debido a esa distancia con respecto a la escritura que el proceso legal en contra de Amenábar les produce a los funcionarios de Rumi un desconcierto que los abruma:

De pronto se sintió perdido en ese mundo de papeles, olor a tabaco y aire malo. En un momento tuvo la sospecha de que todos los legajos y expedientes que blanqueaban en los estantes y sobre la mesa del juez terminarían por ahogarlo, por ahogarlos, por perder a la comunidad. Muchos papeles, innumerables. Muchas letras, muchas palabras, muchos artículos. ¿Qué sabían ellos de eso? Bismarck Ruiz sabía, ¿pero era acaso un comunero? Él no amaba la tierra y sí amaba la plata. El comunero sufría y moría bajo esos papeles como un viajero extraviado en un páramo bajo una tormenta de nieve. (Alegría: 151)

No obstante, a pesar de la singularidad de su carácter, abierto a las innovaciones y al cambio, Maqui es incapaz de dar el paso hacia la rebelión o hacia la modernidad, con lo que la comunidad queda atrapada tanto físicamente, en las alturas de Yanañahui, donde los indios se refugian luego de haber perdido sus tierras frente a Amenábar, como socialmente, empobrecida e

incapaz de reaccionar ante el poder del hacendado y ante los límites que les imponían sus propias creencias mágico-míticas. Es Benito Castro, un mestizo original de Rumi y adoptado por Maqui, quien, después de haber recorrido las ciudades y puertos de la costa del Perú, de haber aprendido a leer y a escribir, y de haber terminado aceptando los términos de la lucha sindical, va a volver a Rumi a confrontar, con la convicción que Maqui no tuvo, las creencias mágico-míticas de los comuneros (la mujer negra y peluda que -se creía- habitaba la laguna y el Chacho, espíritu maligno que moraba en las ruinas ubicadas alrededor del pueblo). Superándolas, se iba a poder destruir las ruinas y redirigir el agua de la laguna hacia esas tierras con el fin de poder cultivarlas. Solamente entonces, la comunidad podría pensar nuevamente en construir una escuela. La novela culmina con el hacendado Amenábar queriendo apropiarse de estas nuevas tierras y con la oposición armada de los comuneros, quienes van a terminar siendo masacrados por el ejército.

Ahora, hay que hacer una aclaración: en la novela, el personaje de Benito Castro no se opone al de Rosendo Maqui. Por el contrario, continúa con la misión modernizadora que este no había sido capaz de concluir. A pesar de su renuencia inicial, Castro introduce cambios en la comunidad que solo puede concebir quien ha trabajado antes como obrero en las ciudades. En los años en los que trabaja al lado del dirigente sindical Lorenzo Medina, es testigo de cómo este desempeña su labor en Lima y en el Callao, y se entera, gracias al semanario *La Autonomía*, que este lee en voz alta, de que los abusos e intentos de resistencia a las autoridades suceden a lo largo de todo el país, lo que va a determinar que termine desarrollando una conciencia de clase que abarca a todos los oprimidos y no solo a los proletarios o a los campesinos. Además, sin la mirada instrumental que Castro adquiere en las urbes, una vez de regreso en Rumi, no habría podido superar las limitaciones que el pensamiento mágico-mítico, con sus consideraciones acerca de la naturaleza, oponía al progreso. En cambio, él reconoce la necesidad de introducir en la comunidad

esa misma mirada para poder desarrollarse y salir de la pobreza: dejar de ver en la naturaleza a un sujeto y pasar a verla como un objeto. Este empuje modernizador que ignora el poder de los hacendados es lo que finalmente ocasiona la respuesta del gamonal Amenábar, quien esperaba poder contar con los indios para que trabajasen en sus recién construidas minas.

Con respecto a la conciencia de clase de Castro, Barbara Ashbaugh considera que el texto no solo describe, sino que convoca a sus posibles lectores a que asuman como suya la labor de preparar las condiciones necesarias para que levantamientos aislados, como el de Rumi, no sean tan fácilmente reprimidos (Ashbaugh: 162). La autora afirma que Castro llega a adquirir, en su experiencia junto a Medina, una conciencia histórica que le permite pensar la rebelión de Rumi dentro de la dialéctica de la lucha de clases, por lo que, si bien su levantamiento fracasa, debe ayudar a generar una noción de urgencia no solo entre los oprimidos sino, también, entre los partidarios de una modernización que incluya a los indios. En este sentido, la autora califica a Castro como un mestizo y señala que, en la novela, el autor defiende una visión positiva de su rol, ya que no aspira necesariamente a la aculturación, sino que puede asimilar elementos de la modernidad a la cultura andina. “Cuando no busca sobreimponerse a los demás de su raza, el mestizo representa lo mejor de ambas herencias”, afirma (Ashbaugh: 167).

Como vemos, tanto Servando Huanca como Benito Castro son personajes excepcionales que encarnan la posibilidad de un cambio social en los Andes gracias a su experiencia en las ciudades y con los sindicatos. Ambos se oponen a una modernización determinada por las demandas del mercado mundial. En cambio, orientan sus respuestas a una modernización de tipo marxista, que reconozca la importancia de su rol como obreros. No obstante, a pesar de su origen rural, no reivindican una identidad indígena, sino que aceptan la lucha de clases como la dialéctica dentro de la cual encauzar sus demandas. Se trata, pues, de dos personajes que no imaginan la

posibilidad de liderar movimientos indígenas autónomos, sino que, desde su condición de mestizos, reconocen la importancia de construir alianzas con el proletariado urbano y asumen dicha misión ellos mismos.

2.3.2 A MEDIO CAMINO ENTRE SER UN INDIO Y SER UN CAMPESINO

¿Qué tipo de héroe indigenista fue Huillca? Ya hemos dicho que, en el texto, su identidad es la de un dirigente sindical, lo que implica un contacto con un proletariado ya organizado que, con el desarrollo del comercio y de la industria, había empezado a proliferar en las ciudades. La sociedad andina, hacia la década de 1970, había experimentado cambios vertiginosos como producto de los grandes movimientos migratorios a las urbes, facilitados por la construcción de carreteras, transformación que no pasó inadvertida para escritores y científicos sociales, quienes los registraron y estudiaron en sus ensayos y novelas respectivamente. La sociedad andina, además, no había sido siempre la misma y había sufrido transformaciones anteriormente, tanto durante el periodo colonial como durante el republicano. Por eso, el Huillca histórico de ninguna manera podía formar parte del esquema dicotómico de la sociedad peruana que propusieron los primeros ideólogos del indigenismo. Recordemos que ese primer indigenismo retrataba la sociedad andina como una feudal y binaria, compuesta por mistis, indios y mestizos, los que no constituían un grupo con objetivos propios, sino que se plegaban a los del primero. No obstante, el Huillca personaje parece empeñado en ubicar su problemática dentro de dicho esquema. En su testimonio, actúa a modo de nexo entre unos indios que no saben cómo organizarse y un movimiento sindical cuya orientación socialista responde a la problemática de una modernidad que requería la eliminación del sistema de haciendas, medida que el gobierno militar estaba dispuesto a tomar. Empecemos, pues, señalando que Huillca es un personaje excepcional en el escenario social andino

dada su ubicación entre estos dos mundos y el rol que esta le permitía cumplir dentro del proceso modernizador en los Andes.

El esquema del texto no se aleja mucho del de la novela indigenista ortodoxa. La narrativa indigenista siempre hizo hincapié en que la situación en los Andes debía ser entendida en los términos de una lucha entre indios y hacendados, cuyo origen eran las duras condiciones laborales en las haciendas y el ininterrumpido crecimiento de estas a costa de las tierras de las comunidades libres empobrecidas, las que veían como su situación precaria se iba tornando aún más insostenible. Por dicho motivo, estas historias siempre culminaban o con una rebelión indígena o con el anuncio de una pronta a estallar. La innovación que presenta el texto de Huilca dentro de la tradición indigenista es el rol que cumple el sindicato, una institución propiamente proletaria, para canalizar el descontento campesino. A diferencia de lo que ocurría en la novela indigenista, Huilca encuentra un camino legal por donde dirigir su lucha. La vía sindical le permite no tener que recurrir al enfrentamiento directo y así evitar las masacres con que concluían siempre estas novelas. En este sentido, nosotros debemos entender la propuesta de modernización en los Andes que propone el texto como una propuesta de proletarización de los indios, lo que era equivalente a su conversión en campesinos. De este modo, el sindicato se convierte en el órgano con que el gobierno asume la misión de llevar a cabo este proceso, más aún si consideramos el enorme poder que esta institución adquirió luego de promulgada la Ley de Estabilidad Laboral en el año 1969, y Huilca, en su cara visible dentro de esta versión de un indigenismo basado en la resistencia legal.

¿Cómo se trabaja lo étnico en el testimonio al retratar el paso del indio al campesino? Recordemos que, tras este cambio en el uso de la terminología, el régimen procuraba continuar con la misión de construir ciudadanía y con la de acabar con el peligro latente de una revolución marxista. No obstante, no propuso sin más la implementación de cooperativas en los Andes: en el

terreno de lo simbólico, hizo el cambio remitiéndose a un pasado prehispánico literario y utópico, construido sobre la base de un modo de organización social basado en la existencia de ayllus, aspecto que ya hemos mencionado en un apartado anterior. ¿Cuál es el sujeto que resulta de esta estrategia de representación? ¿Es un sujeto andino que debemos entender en términos meramente de clase o posee también una dimensión étnica?

Empecemos analizando los precedentes políticos en la discusión acerca de la identidad indígena en la región del Cusco. Para ello, remontémonos a la década de 1920 y a los once años del gobierno autoritario de Augusto B. Leguía, quien tenía una agenda modernizadora y quien restituyó el derecho comunal a la posesión de la tierra. Con estas condiciones a su favor, apareció el Comité Pro-Derecho Indígena Tawantinsuyu, el que recibió apoyo logístico y aceptación política del gobierno gracias a la necesidad que este tenía de contar con aliados que garantizaran su aprobación entre los sectores populares de la población. Entre sus miembros era posible encontrar ideólogos proindígenas, indigenistas radicales y autodenominados indios, los que, contradiciendo el criterio según el cual ser indio implicaba ser analfabeto (además de dedicarse a la agricultura y vivir en una pequeña comunidad), sabían leer y escribir. La aparición del Comité Tawantinsuyu coincidió con el alza de la demanda internacional de lana en la década de 1920, lo que determinó que enfocara su accionar político a fomentar las ocupaciones de tierras pertenecientes a las haciendas con el fin de reclamar su restitución a los ayllus, acción que fue catalogada por los hacendados como una guerra racial, motivada por los intereses de un grupo de mestizos oportunistas. La gran iniciativa política emprendida por el Comité Tawantinsuyu en el Cusco enarbolando la bandera de lo étnico, va a verse truncada cuando el presidente Leguía proscriba al movimiento debido a la necesidad que, hacia la segunda mitad de la década de 1920, tenía de ganarse el favor de la clase terrateniente. El resultado fue la victoria de la versión de los

hacendados, que representaban al indio como un ser irracional y primitivo, con lo que se terminó desestimando el proyecto emprendido por el Comité Tawantinsuyu de dotar al indio de una mayor agencia política sin la necesidad de caer en una inevitable aculturación. En este sentido, hay que mencionar que, si bien sus líderes reclamaban la alfabetización como una herramienta para que los indios tuvieran acceso al progreso, no renunciaban al uso del quechua en sus congresos, en los que también reivindicaban ciertas marcas étnicas, especialmente símbolos pertenecientes al legado cultural incaico²⁸ (De la Cadena, 2000: 89).

¿Por qué era imposible imaginar al indio como un sujeto capaz de leer, de escribir y de discutir acerca de política? ¿Cómo se articulan raza y saber/poder en el contexto postcolonial andino? La modernidad como fenómeno global fue el resultado de los primeros contactos entre colonizadores europeos y aborígenes americanos, los que tuvieron lugar a lo largo del siglo XVI en América, así como del ejercicio de jerarquización de capacidades y de saberes que llevaron a cabo los primeros, y cuya consecuencia fue la determinación de a quién le correspondía realizar el trabajo intelectual y a quien, el físico. A esta distribución de labores se le atribuyó un color: solo entonces apareció la noción de “indio” y solo entonces, la noción de “blanco” tal y como la conocemos hoy. Los europeos consolidaron la idea de su superioridad articulando los distintos tipos de régimen laboral de acuerdo con las características atribuidas a cada raza: el régimen salarial en el caso de la población blanca, el de servidumbre en el caso de la población indígena y el esclavista en el caso de la población negra (Quijano, 2000: 201). El eurocentrismo resultante naturalizó, pues, una jerarquía históricamente construida, que subsistió luego de declarada la

²⁸ Los elementos a los que hace referencia De la Cadena son sus costumbres, símbolos y memorias (su logo en el que aparecía el dios Sol [Inti] entre las montañas, su nombre que aludía al nombre original del imperio incaico, las figuras y fechas incas que ensalzaban y conmemoraban respectivamente y el uso de la lengua quechua en sus congresos) (De la Cadena: 92).

independencia política de las antiguas colonias cuando el criollo asumió el lugar dejado por el colonizador español. Por eso, los hacendados blancos (o mistis) concebían como natural que el indio fuese analfabeto e incapaz de dirimir acerca de su futuro. Al no haber sido educado, carecía del saber con que afrontar dicha discusión, a la vez que su saber tradicional no era considerado tal. La opción asumida por los miembros del Comité Tawantinsuyu no fue la de reivindicar su propio saber sino la de aprender el del grupo hegemónico. Sin embargo, al hacerlo, fueron inmediatamente catalogados por los hacendados como mestizos, indios que aspiraban a ser blancos, por lo que no debe extrañarnos que aquellos calificaran su labor dirigencial como una estrategia para sacar provecho propio.

La categoría “indio” y el referente al que designaba seguía siendo un tema para debatir pocos años antes de que el gobierno militar asumiera el poder. En el año 1965, se organizó una mesa redonda con el fin de debatir la propuesta que José María Arguedas enarboló en su novela *Todas las sangres* (1964). En dicha mesa, compuesta por críticos literarios y científicos sociales, algunos de los sociólogos allí presentes, entre los que destacan las voces de Henri Favre y del mismo Quijano, apabullaron al novelista con la tesis de que, mediante el uso de dicha categoría, se hacía alusión a una casta inmóvil y que la novela no hacía suficiente énfasis en las transformaciones por sus miembros experimentadas, con lo que resultaba obsoleta como herramienta para interpretar la realidad social andina (Rochabrún: 52, 69). Reclamaban, pues, superar al “indio” como un requisito para poder pensar en la modernidad. Hay que mencionar también que la perspectiva marxista de muchos de los intelectuales peruanos de la década de 1960 había terminado por limitar el análisis social a campos como la sociología y la economía, y había relegado el análisis de la cultura a disciplinas que eran consideradas “ciencias del pasado”, como la antropología o la etnohistoria (De la Cadena, 1999: 65). Por dicho motivo, no debe extrañarnos

el modo categórico cómo los científicos sociales que debatieron con Arguedas negaron la existencia del indio y optaron por emplear la categoría de “campesino” para referirse a él, lo que les permitía pensar en la posibilidad de edificar un proyecto de nación socialista y moderno.

¿Por qué es importante hacer un recuento de estos dos casos? Porque buena parte de los hechos narrados en el texto se ubican dentro del lapso abarcado por ellos y ponen en evidencia lo poco que cambió la concepción de la categoría en cuestión. Hacia la década de 1950, el activismo político en el Cusco, bajo la batuta del Partido Comunista del Perú (ganador del pulso con el Apra por dicha plaza), había asumido el esquema de la lucha de clases en un intento por darle dirección política a los constantes levantamientos indígenas en contra del sistema de haciendas, por lo que, bajo la batuta del principal sindicato de la región, la Federación de Trabajadores del Cusco, de orientación comunista prosoviética²⁹, pasaron a formular reclamos propios del proletariado, tales como mejores salarios y jornadas laborales de ocho horas. Al igual que los hacendados, los militantes de izquierda consideraron que hacer uso del término “indio” implicaba remitirse a un sujeto carente de conciencia política, por lo que lo rebautizaron como “campesino” y lo organizaron en sindicatos (De la Cadena, 2000: 187). Tengamos presente que el sistema que primaba en las haciendas en ese entonces era el de yanaconaje, bajo el cual los campesinos intercambiaban su mano de obra por una parcela de tierra donde poder vivir y cultivar sus alimentos, y que este era el contexto en el que había crecido y contra el que se había rebelado Huilca. Él estaba, pues, obligado a trabajar primero las tierras de los hacendados, con lo que descuidaba las suyas propias, lo que le impedía a él y a su familia estar bien alimentados, y lo que,

²⁹ Recordemos que el Partido Comunista que operaba en el Cusco era de línea prosoviética y que la orden recibida, desde Moscú, en América Latina, era la de “no hacer mucho alboroto”, por lo que, en el caso peruano, se optó por asumir un carácter reformista antes que revolucionario, rasgo que predispuso luego a sus partidarios a apoyar la política del régimen militar de Velasco.

a su vez, los hacía proclives a padecer enfermedades serias. Él relata que, a causa de estos padecimientos, fue que fallecieron algunos de sus hijos.

En su testimonio, Huillca jamás emplea el término “indio” para referirse a sí mismo o a sus congéneres. Dicho término solamente lo emplean los hacendados y los policías a su cargo para insultarlo, deshumanizarlo y naturalizar sus propios privilegios. Por eso, no es raro que, cuando los hacendados utilicen esta denominación, la acompañen de la referencia a un animal, como cuando Huillca es llamado “indio perro” (Huillca: 26, 49) o “perro agitador” (Huillca: 96)³⁰. Esto nos permite entender en su verdadera dimensión la furia experimentada por el hacendado Saldívar, dueño de la hacienda Chhuru, cuando Huillca acude al Cusco a presentar su reclamo a la Oficina de Asuntos Indígenas para que se cumpla la ley que abolía el trabajo gratuito y que obligaba a que se respetase la jornada laboral de ocho horas. Las constantes agresiones e insultos de su parte no tienen como fin solamente castigarlo sino recordarle su condición de inferioridad. Como ya hemos mencionado, en el contexto postcolonial latinoamericano, el indio seguía siendo un sujeto inferior en la jerarquía estatuida por el eurocentrismo, a quien no le correspondía un salario por el tipo de trabajo en el que se desempeñaba. Para los hacendados, pues, no se trataba, solamente de luchar por preservar un régimen laboral basado en la posesión de la tierra sino, también, de luchar por defender la estructura simbólica que legitimaba sus privilegios.

Acerca de la distancia que esta estructura establecía entre hacendados blancos e indios, Huillca afirma que, en ese tiempo, los primeros solían tener un “poder comparado al de Dios” y que los últimos debían inclinarse ante su mera presencia, además de tratarlos con gran reverencia, empleando, al dirigirse a ellos, las denominaciones en español quechuizado “Papay” y “Mamitay”

³⁰ Es curioso ver cómo es que Huillca interioriza la comparación con un animal como negativa. La misma se repite en distintos pasajes del texto: “Comparable la vida de estos hermanos con la de los animales. Al ver todo esto formé el Sindicato” (133) o “Así Mariano Turpo ha tenido que escaparse como ganado a Lima” (153).

(Huillca: 20) (es decir, “mi papá” y “mi mamita”), con lo que reconocían su superioridad en los términos de una relación paternalista. Es llamativo el uso de estos vocablos, puesto que nos remite inmediatamente a la situación colonial, más específicamente, a la justificación de los encomenderos para reclamarle a la Corona la entrega de tierras, labor también de carácter paternalista, puesto que, para ello, debían contribuir con la evangelización de los indios gentiles que vivían en ellas. En el caso de Huillca, este paternalismo requería de la ejecución de un conjunto de ceremonias cotidianas para mantener vigentes las jerarquías, entre las que se encontraban el saludo y la reverencia, signos de sometimiento, contra los que él también se va a rebelar, como en su enfrentamiento contra el hacendado Manuel Cornejo:

Pero ahora sólo sus ojos pueden mirarme con ira. Ya que me ha desalojado a Ninamarca.

Me ha botado. Ahora ya no puede hacer nada conmigo. La otra vez al encontrarnos casi me pegó. Y me dijo: "¿Por qué no me saludas?, debes saludarme." Y yo le dije: "¿Y por qué te voy a saludar?" Y casi sostuvimos una pelea cuerpo a cuerpo. (Huillca: 42)

Al discutir este punto, Gustavo García critica la intervención del partido comunista cusqueño en la elaboración del texto y considera que, al trasladar la discusión al ámbito de las relaciones laborales, el mediador letrado olvida que lo que los hacendados no le conceden a Huillca es la condición de ser humano, el reconocimiento de su diferencia, la que él considera étnica (García, 1997: 165). Yo quiero afirmar que, si bien no hay un reconocimiento de la dimensión étnica del sujeto, lo que mediante esta estrategia Huillca busca es reconocer su humanidad en su condición de ciudadano. La lucha en el ámbito legal implica un reconocimiento previo de Huillca como un sujeto con derechos. Estos son reconocidos por los miembros del partido comunista cusqueño y defendidos por sus abogados. Por eso, cuando Huillca asume y reivindica su condición de “campesino”, traslada la disputa al terreno de las relaciones laborales con el fin de destruir la

estructura simbólica defendida por los hacendados, que los identificaba como siervos. La retahíla de calificativos denigrantes que estos emplean en su contra no debe ser entendida solamente como intentos de amedrentarlo sino como intentos de reubicarlo en la posición social que -ellos consideraban- le correspondía y, con ello, negarle la ciudadanía. Al luchar por que se le reconozca como “campesino”, Huillca está haciendo hincapié en su humanidad, basada no en un respeto por quien es diferente sino por quien, al ser un proletario, frente a la ley, es un igual.

Los intentos de deslegitimar las ocupaciones de tierras también deben ser entendidos en los términos en los que se lleva a cabo este enfrentamiento. Según el texto, las ocupaciones eran la respuesta de los campesinos frente a la pobreza a la que los condenaba el sistema de haciendas. El razonamiento que las sustenta es que, sin tierras, no era posible ganar dinero. Su reclamo es, pues, el de formar parte del sistema, ya sea como campesinos asalariados o como campesinos propietarios de pequeñas parcelas de tierra, que les permitan alimentarse y comerciar con lo producido. No obstante, sus manifestaciones políticas son representadas como explosiones dueñas de una violencia incontrolable, lo que contribuye con la elaboración de un retrato deshumanizante del quechua. Esta misma idea es una constante presente en la representación que hicieron los hacendados de las ocupaciones de tierras en la década de 1920, y que coincidían con la de los indigenistas liberales. Tras esta afirmación, se encuentra la idea de una supuesta incapacidad intelectual del indio, que lo inhabilitaría para la labor política y lo haría proclive a ser manipulado, tanto por los indigenistas radicales del Comité Tawantinsuyu como por los comunistas cusqueños prosoviéticos respectivamente, lo que justificaba la represión violenta por parte de la policía. Hagamos un paralelo y apreciemos la semejanza entre cómo los hacendados, en los dos momentos históricos citados, representan las movilizaciones campesinas:

Indians were organized in an “exterminationist avalanche... insatiable hordes of cannibals [*antropofagia*] amongst which there has been discovered various outbreaks of sedition instigated by notoriously dangerous political agents.” (De la Cadena, 2000: 101)

[El hacendado] Decía es usurpación. Es invasión. Y después calumniaba, «estos indios quieren quitarme, violar a mis hijas, a mi mujer. Quieren incendiar mi casa, se han llevado mi ganado, se lo han comido en sus asambleas». Toda clase de calumnias. Hicieron perseguir a los principales dirigentes. Por eso justamente en esos años las cárceles estaban llenas de detenidos. (Huillca: 82)

La mirada que lo deshumaniza no es propiedad exclusiva de los hacendados. Al llegar a Lima a tratar de interponer su demanda en contra de Saldívar, es la mirada del criollo la que le va a señalar su diferencia. Esta mirada no expresaba necesariamente desprecio, pero sí una incapacidad para considerarlo como a un igual. Huillca percibe, pues, que la capital es un espacio donde prima una mirada eurocéntrica, y en el que lo urbano, lo blanco y lo hispano son considerados rasgos de superioridad. Por este motivo, cuando los transeúntes se percatan de que la comitiva encabezada por Huillca no hablaba español y de que sus miembros aún iban ataviados con sus atuendos tradicionales, los identificaron inmediatamente como provenientes de ese espacio inferior, caracterizado por lo indio, lo rural y lo quechua. Algunos, incluso, sintieron compasión por ellos, por lo que les regalaron dinero y comida.

Solo como en un sueño llegué a Lima. No me es posible explicar. La gente sorprendida nos miraba. *No nos miraban como a humanos* [cursivas mías]. De esta manera, mirados por las gentes, caminábamos. Algunos nos regalaban un sol. No sabría decir quiénes eran porque no los conocíamos. Además, como no sabemos el castellano, no podíamos responder a los

que nos conversaban. Algunos se compadecían de nosotros y nos invitaban comidita. (Huillca: 115)

Esta actitud se ve complementada con el ya mencionado desprecio, que la comitiva de Huillca experimenta al tener que lidiar con un guardia, quien no solo rechaza sino bota al suelo el documento donde figuraba su demanda. Huillca reafirma sus convicciones, entonces, con respecto al espacio urbano. Debido a su supuesta inferioridad podían recibir un trato tan misericordioso como despectivo, pero nunca ser vistos como portadores de un reclamo político. Él afirma: “No había camaradas, nada, nada. Nosotros éramos solamente indígenas” (Huillca: 117).

El uso del término “indio” no era el único medio con que contaban los hacendados para deslegitimar su reclamo. Además de atribuirle rasgos animalescos, muchas veces, en el texto, hacendados y policías le atribuían una filiación ideológica que lo condenaba. Lo llamaban: “indio comunista”. ¿Qué tiene de particular el uso de ambos vocablos dentro de una misma denominación? Ya hemos visto cómo el término “indio” es usado para recordarle al quechua su situación de subordinación. Lo que ocurre con el empleo del término “indio comunista” es que a la condena social se le suma una condena legal. Recordemos que, durante la dictadura militar del general Manuel Odría (1948-1956), quien no hizo más que defender los intereses de la oligarquía, se censuró la participación del Partido Aprista y del Partido Comunista en la política peruana, por lo que muchos de los miembros de ambos partidos que decidieron mantenerse en actividad fueron perseguidos, encarcelados y torturados. Por ese motivo, al llamar a Huilca “comunista”, los hacendados y las autoridades lo ubican inmediatamente fuera del ámbito de la legalidad, pero, sobre todo, hacen hincapié en la manipulación que los sindicatos favorables a la línea comunista prosoviética estarían llevando a cabo entre los indios, debido a que, como ya se ha mencionado, a

sus ojos, estos estaban negados para emprender cualquier tipo de iniciativa política, todo lo cual justifica, una vez más, el castigo por medio de la violencia.

Huillca responde rechazando dicho calificativo y argumentando que encerraba una contradicción: ¿cómo iban a saber los campesinos qué era el comunismo si eran hombres analfabetos? En el texto, el comunismo es retratado como un tipo de saber que requería de una formación letrada previa y, si bien Huillca no va a calificar explícitamente a ninguno de los personajes como comunista, va a referirse al rol de los estudiantes universitarios, entre ellos, al de Hugo Blanco y al de los troskistas, como distante y hasta obstruccionista durante los congresos campesinos, especialmente durante aquellos celebrados cuando Velasco ya había asumido el poder y primaba en sus discusiones una actitud de apoyo hacia la Reforma Agraria.

Yo había formado el Sindicato, dentro de lo más correcto, dentro de lo más legal. Ellos [los hacendados] por calumniarnos nos sindicaron de comunistas. Este es el comentario que incluso sostenían con las autoridades. Entonces es claro que nosotros no habíamos recibido dinero de ningún pueblo ni de nadie. Ni tampoco podíamos viajar a algún sitio. (...). Todos los campesinos deben de meditar, sacar la conclusión y tomar el buen camino. Nosotros tenemos que ayudar y poner todo esfuerzo para protegernos. Dicen, comentan que recibimos ayuda, dicen que somos comunistas. Yo soy un hombre analfabeto. ¿Cómo voy a saber de esos menesteres? ¿Cómo voy a saber, un hombre que no habla castellano? (Huillca: 23)

Mediante este artilugio, Huillca evita renegar de sus simpatías ideológicas hacia una solución de tipo comunitaria en la línea de Mariátegui, como la asumida por el gobierno, y establece una diferencia entre un cooperativismo de corte campesino y un comunismo de corte letrado. De este modo, no tiene por qué distanciarse de la labor del sindicato de trabajadores

cusqueño (al que nunca se refiere como un organismo comunista prosoviético) y puede condenar sin reparos la labor de los troskistas, a quienes acusa de no haber comprendido las simpatías del campesinado. Recordemos que, durante los siete años que duró su mandato, el régimen militar tuvo que tomar algunas medidas políticas, como enviar a Blanco al exilio (a pesar de haberlo indultado) o reprimir, con las armas, las ocupaciones de tierras emprendidas por el movimiento maoísta Patria Roja en Andahuaylas, para evitar la aparición de cualquier otra opción de representación política entre los campesinos. Presentar, en el texto, a un Huillca sin conexión con el comunismo fue una estrategia que permitió vincular al campesinado únicamente con una de las versiones del comunismo que habían empezado a hacer su aparición en los Andes luego de la ruptura entre Moscú y Pekín: con el ya mentado movimiento sindical prosoviético, favorable al régimen. Además, Huillca sabe que la mirada del hacendado blanco no concibe la existencia de un indio letrado, de modo que -nos quiere sugerir él- al llamarlo "indio comunista", aquel no está considerando que el significado del primer término invalida, en el acto, el significado del segundo y viceversa: de ser él un bárbaro analfabeto, no es posible que sea un letrado y, de ser él un letrado, no es posible que sea un bárbaro analfabeto. Así, sin la necesidad de hacerlo explícitamente, Huillca asume una identidad indígena para negar una filiación revolucionaria contraria a la asumida por el gobierno y que él se empeña en definir como letrada en oposición al campesino. Pero también se presenta como un sujeto con agencia política, capaz de organizar a sus pares en sindicatos. Quién es realmente Huillca resulta ser una pregunta vana, ya que él va construyendo su identidad de acuerdo con la crítica que quiere formular y que le es útil para sostener su argumentación.

Así mismo, debemos recordar que Huillca no se presenta a sí mismo únicamente como un campesino, sino que se vincula activamente con la causa de la lucha sindical: su historia debe ser

leída como el relato de su desempeño como dirigente del sindicato de campesinos del Cusco³¹. En este sentido, el trayecto que Huillca emprende desde la hacienda Chhuru hacia la ciudad del Cusco (capital y centro político, económico y social del departamento) adquiere la dimensión de un viaje iniciático, dado que le permite entrar en contacto con los miembros del sindicato de trabajadores del departamento y volver al campo con el conocimiento necesario para convertirse en pionero en la labor de organizar a los campesinos que trabajaban en las haciendas.

A su vuelta a Chhuru, Huillca inicia su carrera de fundador de sindicatos rurales. Es preciso señalar que esta figura jurídica del sindicato rural no existía en el medio andino. Su trasposición del medio obrero al medio social rural es original e inmensamente revolucionaria. (Huillca: 7)

Al respecto, García encuentra cuestionable el protagonismo otorgado a Huillca como fundador de los sindicatos campesinos sin que siquiera se mencione a otros miembros de su misma comunidad que participaron y que, incluso, lo guiaron en su trayecto hacia el sindicalismo. Tal es el caso de Policarpo Qeqaño y Basilio Jaquira³², a quienes no se menciona en el testimonio y quienes habrían sido los que contactaron a Huillca con la Federación de Trabajadores del Cusco (García, 1997: 171). Ya hemos mencionado que los funcionarios de Sinamos estaban empeñados en valerse de figuras provenientes del ámbito rural para construir héroes que inspiraran a los

³¹ El trato injusto de los hacendados como motor para la acción está expresado a modo de letanía en los primeros capítulos del texto: “Por todo este comportamiento del hacendado me propuse, y formé el Sindicato” (17); “Por todo esto, compañero, también ahora hago estos verídicos relatos sin faltar a la verdad” (18); “Yo mismo en esa hacienda formé el Sindicato, porque los hacendados cometían muchos abusos con los campesinos. (...). Por eso, por eso justamente organicé el Sindicato” (19); “Por todas estas injusticias, por todas estas miserias a que estábamos sujetos yo formé el Sindicato” (20); “Desde muy pequeño entregué mi vida a al sufrimiento en la hacienda, al padecimiento. Sé trabajar perfectamente con los bueyes aradores. También surco la tierra para el sembrío con el arado de pie, la *chakitaclla*. Sé trabajar el maíz, las papas. Pudiendo y no pudiendo trabajé en niñez, compañero. Por eso compañero, incursioné en el camino del sindicalismo y me hice compañero” (20).

³² Nuevamente, este es un detalle que no aparece en el texto, pero que es mencionado por la esposa de Huillca, Agustina Huaquira Mamani, en la entrevista que figura al final, a modo de anexo (Huillca: 184). Es ella quien nos permite conocer sus identidades y el papel que jugaron en el aprendizaje político de Huillca.

campesinos a apoyar sus reformas y que quienes componían el sindicato de trabajadores del Cusco integraban o simpatizaban con el Partido Comunista de filiación prosoviética, cuya tendencia era reformista antes que revolucionaria. De este modo, los sindicatos se situaron a la vanguardia de los cambios políticos en el campo³³. Es bajo estas condiciones como García entiende la alianza proletaria-campesina.

Pero ¿cuál era el fundamento ideológico que justificaba el rol que Huillca cumple en el testimonio? En repetidas oportunidades a lo largo de toda su extensa obra, Karl Marx expresa desprecio hacia los campesinos, a los que describe como dueños de una mentalidad premoderna y, por ende, carentes de cualquier interés por generar movilidad social, por aprovechar los avances tecnológicos y por producir riqueza. Según su óptica, se diferenciaban del proletariado al contar no solo con su mano de obra sino, también, con las pequeñas parcelas de tierra que trabajaban en beneficio propio. Su único interés con respecto a la tierra era, pues, que esta les brindara lo suficiente durante los periodos de cosecha para poder vivir de ella. Carecían, por eso mismo, de conciencia de clase y no podían ubicarse a la vanguardia de ninguna revolución (Duggett: 162). Debido a esto, es comprensible que, desde su perspectiva marxista, los sindicatos cusqueños integrados por proletarios se hayan sentido en la obligación de asumir la guía de los sindicatos cusqueños integrados por campesinos y que Huillca haya desempeñado el rol de eslabón entre ambas clases sociales. Formar alianzas con otras clases y asumir la guía era una estrategia usual por parte de la izquierda latinoamericana de índole proletaria. García afirma al respecto:

"Huillca", al aceptar la opción sindical, opta por la alianza campesino-obrero, fórmula política esgrimida por diversos partidos de la izquierda latinoamericana con el postulado

³³ El carácter revolucionario del sindicato es asumido por Huillca a tal punto que llega a proponer la toma de las armas, dado que, a pesar de ya haber sido promulgada la Ley de Reforma Agraria, los hacendados seguían obstruyendo su ejecución de diversas formas.

de asignar al proletariado, por encima de las demás "clases" (estudiantes, indígenas, militares progresistas, intelectuales comprometidos o amas de casa), el papel protagónico en la conducción de movimientos sociales de liberación. (García, 1997: 162)

Sin embargo, así como el gobierno y la izquierda prosoviética se valieron de la figura de Huillca para promover su agenda de reformas, Huillca también salió favorecido al adquirir agencia política con la que negociar con los hacendados. No debe sorprendernos, por eso mismo, el entusiasmo con que manifiesta su recién adquirida condición de "compañero" y con el que abraza el proyecto de reformas estatales. No se conformaba con definirse como campesino, calificativo que le servía para horadar, en su interacción con los hacendados y con las autoridades regionales al servicio de la oligarquía, los cimientos de la jerarquización social que fundamentaban su opresión material: había que participar activamente del plan de reformas para hacer lo mismo en el ámbito político. Aquí radica la importancia de la sindicalización rural para los dos bandos que participan de la redacción del testimonio.

Ex-Indians identified themselves as peasants and referred to each other as "compañero," an identity that empowered them and represented their challenge to the dominant taxonomies that had made them inferior. (De la Cadena, 2000: 191)

El Congreso duró cinco días. Nos reunimos unas cuatrocientas personas. Llenamos el Sindicato de Choferes, a pesar de ser grande ese local. En el mes de marzo que se avecina van a ser once años. Sí, compañero, once de cuando surgió la Federación Departamental, *de cuando los campesinos se volvieron trabajadores* [cursivas mías]. Porque los trabajadores hicieron nacer esta institución, la Federación Departamental de Campesinos. (Huillca: 54)

Un personaje clave para consolidar la alianza proletaria-campesina fue Emiliano Huamantica, a quien está dedicado uno de los breves capítulos del testimonio de Huillca³⁴. Huamantica fue el líder sindical más importante en la región del Cusco en las décadas de 1950 y de 1960. Huillca lo conoció en una de las visitas que hizo a la capital departamental buscando la guía de la Federación de Trabajadores y rápidamente trabó amistad con él. Curiosamente, el origen de Huamantica se remonta también a las haciendas, donde sirvió como criado desde niño. Ya mayor, migró al Cusco, donde pasó a desempeñarse como hilandero y posteriormente como miembro del Sindicato de Trabajadores Textiles³⁵. Huamantica es retratado como un hombre afectuoso y humilde, rasgos que hacen de él una figura paternal tanto para los obreros como para los campesinos. Huillca llega a afirmar de él que ayuda a los campesinos a ver “la realidad”, que no podía ser otra más que la urgencia de agruparse en sindicatos para hacer frente de forma organizada al poder oligárquico.

Él fue un hombre que quiso entrañablemente al pueblo, al campesino, a todos los trabajadores. El corazón de Emiliano Huamantica era inmenso porque a todos repartía su afecto y con todos compartía. Un hombre sencillo que quería en verdad al pueblo. Obra de él son las Federaciones, los Sindicatos. (Huillca: 66)

Porque a los campesinos les llevaba de la mano, a los campesinos les hizo ver la realidad y cuando ellos eran vilmente maltratados, explotados, los defendía sin temer a nadie. (Huillca: 67)

³⁴ “Huillca cuenta cómo era Emiliano Huamantica y la historia de su sepelio” (Huillca: 65).

³⁵ Es llamativa la ausencia de bibliografía académica acerca de una figura como Emiliano Huamantica, de vital importancia para entender el papel que desempeñaron los sindicatos en la región en el escenario político de aquel entonces. Por eso, ha sido importante la reciente publicación de su biografía por parte de su nieta Cricia Ochoa Huamantica bajo el título *Emiliano Huamantica: biografía de un líder sindical* (2017).

Gracias a la presencia de un personaje como Emiliano Huamantica es posible mantener una alianza entre las clases empobrecidas. Mientras él sigue con vida, para Huillca, la causa de la desunión entre los sindicatos solo puede tener un origen: la falta de preparación de los nuevos dirigentes. No considera, pues, la existencia de distintos partidos marxistas en la región, muy activos políticamente por aquel entonces, sobre todo en el caso de los troskistas y de los maoístas de Patria Roja, que contaban también con presencia sindical en la región³⁶. En cambio, se remite al tema de la educación de los campesinos como el medio indispensable para encaminarlos dentro de la única vía de progreso que concibe: la de Huamantica. Por este motivo, Huillca acusa a los dirigentes sindicales que no se han plegado a los lineamientos de la Federación de Trabajadores del Cusco de causar desunión, pero, tras esta crítica, se encuentra la de no someterse a los lineamientos propuestos desde el gobierno.

Quizás ahora los dirigentes no se hayan imbuido, no se hayan preparado, con todo lo que se preparó Emiliano Huamantica. Quizás no hayan leído como él leyó. Es por eso que todavía no pueden orientarse por el verdadero camino. Seguramente no han estudiado lo que Huamantica estudió. Es por eso que desde que el camarada Huamantica desapareció, los dirigentes andan indiscriminadamente, andan desunidos. Los dirigentes y también los campesinos. (Huillca: 68)

Una vez fallecido Huamantica (en enero de 1964), durante su sepelio, Huillca va a pronunciar un discurso, frente a la multitud que había asistido a despedir al gran dirigente sindical,

³⁶ Debemos tener muy presente que la institución del sindicato se vio fortalecida durante la década de 1970, dado que Velasco promulgó ese mismo año la Ley de Estabilidad Laboral, que protegía a los empleados en contra de los despidos en sus empresas como represalia por haberse sindicalizado. La promulgación de esta ley colaboró con que proliferasen los sindicatos. No obstante, no todos los sindicatos fueron favorables al régimen: los sindicatos controlados por la “nueva izquierda” aprendieron a obtener beneficios no mediante la negociación sino a través de huelgas.

en el que va a repetir el llamado a preservar la unidad entre los “compañeros”, término que emplea para referirse tanto a campesinos como a obreros de fábrica, todos ellos hombres empobrecidos. Alude, además, a sus propias virtudes como trabajador, que lo capacitan para dirigirle a la multitud allí congregada -pero también a los lectores- unas palabras en las que manifiesta su deseo de continuar con la labor emprendida por Huamantica. Huillca considera necesario mantener vigente la alianza proletaria-campesina que aquel había construido asumiendo el mismo estilo de liderazgo paternalista.

«Ahora este nuestro compañero se está yendo, nos está dejando. (...). Debemos unirnos más y emprender la lucha con más ahínco. Siguiendo sus huellas y pisando en ellas, seremos más fuertes e invencibles.» (...). Y continué diciendo: «*Yo soy un campesino, él era un trabajador de la fábrica* [cursivas mías], yo voy a poner todas mis fuerzas para luchar de mejor manera», dije en esa oportunidad. (...). Soy un hombre trabajador, sufrido, que trabaja el maíz, las papas, cebada, chuño. Sé arar la yunta con el pie, con los ganados. Conozco toda clase de trabajos del agro. Por eso hablé en el sepelio, «Yo de mejor manera me encaminaré en las luchas en vez de nuestro hermano que se va», dije exactamente en la esquinita de la calle Márquez. (Huillca: 69)

Ahora bien, para el lector contemporáneo con la publicación del testimonio, estas palabras adquieren un nuevo sentido. En ese entonces, ya había tomado el poder un gobierno con un discurso antiimperialista favorable a los obreros y a los campesinos. Por esta razón, Huillca se presenta frente a ese lector como un representante de la voluntad de la alianza proletaria-campesina instaurada por Huamantica, cuya línea de acción es acorde a la voluntad del gobierno militar. En este sentido, es importante resaltar la abundancia de llamados a mantener la unidad que están

presentes hacia el final del texto y que no son otra cosa que una invocación a empujar todos juntos el carro con las propuestas del gobierno.

2.3.3 LO ÉTNICO COMO UN CONJUNTO DE VALORES PREHISPÁNICOS

Hasta el momento, hemos analizado los diferentes matices del término “campesino”, que le permiten ser asumido en relación con distintos fines. Ahora, enfoquémonos en el término “runa”, también empleado en el texto para referirse con él a los indios. “Runa” es un término quechua cuya traducción literal al español es “persona”, pero su uso se limita al hombre andino, por lo que, en boca de un quechuahablante de nacimiento, su significado más apropiado sería “persona como uno”³⁷. En el texto, este término es mencionado solamente dos veces por Huillca, específicamente en el capítulo en el que este se propone explicar quién es el “misti” (Huillca: 124). “Misti”, por su parte, es un término quechua cuya traducción literal es “mestizo”, pero que es empleado por los quechuahablantes cuando quieren referirse al hombre blanco en general: a quien no habla la lengua ni proviene de una comunidad quechua. Se trata, pues, nuevamente, de dos identidades contrapuestas, cuya existencia depende la una de la otra, pero que, en este caso, responde a un patrón de diferenciación étnico.

¿Responde el termino runa a esta condición? ¿Funciona realmente como un término étnico? Ya hemos señalado las connotaciones adscritas al término “indio” y por qué lo empleaban únicamente los hacendados y la policía. El término “runa” le sirve a Huillca para referirse a su identidad étnica de forma mucho más precisa y de evitar tomar cualquiera de las características

³⁷ En el texto, hay una nota al pie de página que pretende explicar muy brevemente quién es el runa. Dice lo siguiente: “El ser, el hombre. Se refiere a los suyos, a los comuneros” (Huillca: 124). Cuando menciona “comuneros”, el mediador letrado -Neira- está haciendo énfasis sobre los sujetos que viven agrupados en comunidades, con lo que al definir al “runa” nos remite, también, a un modo de organización social. Es, pues, un término étnico a cabalidad.

negativas asociadas al indio. Huillca emplea el término “runa” cuando quiere establecer una relación hereditaria entre los campesinos y los antiguos incas. Del mismo modo, emplea el término “misti” cuando quiere calificar a los hacendados como hijos de extranjeros, ya que entre ellos y los españoles existiría una relación también hereditaria (Grillo: 173). No olvidemos que el régimen de Velasco se había presentado ante la opinión pública como un régimen antiimperialista y que su retórica nacionalista constituía la columna vertebral de su discurso³⁸. Su nacionalismo, ya lo hemos dicho, se valía de alusiones a la riqueza del pasado prehispánico y de una condena de las compañías transnacionales. La distinción entre runas y mistis les permite, pues, a los autores del texto proponer la posibilidad de una nacionalidad de raigambre andina, acorde con la propuesta de reivindicación de la figura del campesino emprendida por el gobierno. De esta forma, el término “runa” aparece como sinónimo de campesino civilizado y se opone diametralmente al término “indio”, sinónimo de bárbaro. Las siguientes dos citas resumen el uso que Huillca hace de ambos términos para plantear el problema étnico:

El *misti*. Ellos son educados por otros. Tienen la mente más preparada. Con una forma de pensar más correcta. Se creen unos caballeros, unos señores. Ellos desconocen al *runa*. Pero con la ayuda de los *runas* son unos caballeros, se enriquecen, llegan a ser dueños de tierras. (Huillca: 124)

Estos mistis arrebataron la existencia de nuestros abuelos, de nuestros antepasados, apoderándose de lo que tenían. Se llaman caballeros estos mistis, que descienden de los españoles. No son verdaderos peruanos. En el Perú, nosotros los campesinos somos los

³⁸ Velasco tituló “segunda independencia” (Velasco: 24) al proceso emprendido por su gobierno en su discurso por la Independencia del Perú, el 28 de julio de 1969, en referencia a una lucha en contra de los poderes coloniales de su tiempo: la oligarquía interna, presente en el sistema de haciendas y en la pequeña burguesía peruana, y la foránea, constituida por las compañías transnacionales.

auténticos peruanos. Por esta razón, nosotros les tenemos cierto odio a los mistis. Un verdadero enemigo. Con el aliento de las malas gentes viven en la patria. Por eso nos tratan de indios asquerosos, sucios, nos dicen. Sin darse cuenta que con el servicio de nosotros ellos se están enriqueciendo. El misti es hijo del español. (Huillca: 125)

Más adelante, vamos a enfocarnos en la “educación” y en la “mente más preparada del misti” a las que alude Huillca en la primera cita. Ahora, quiero detenerme en la conciencia jerárquica de los mistis, que él denuncia. En ambas citas, él hace hincapié en el modo cómo persiste una mirada colonial eurocéntrica: la creencia en su supuesta superioridad por parte del hombre blanco, quien no se da cuenta de que, en el Perú, es el trabajo del indio la base sobre la que se sostienen sus privilegios, los mismos que le permiten, luego, despreciarlo y abusar de él. Huillca, a su vez, cuestiona el uso que hacen los mistis del término “caballeros” para referirse a ellos mismos. Esa caballerosidad a la que ellos aluden se basa en la pretendida nobleza de su origen, la que Huillca cuestiona al hacer referencia al conquistador Francisco Pizarro, quien carecía de dicha condición en España, donde se desempeñaba como pastor de chanchos³⁹. Su ocupación es presentada a fin de poner en evidencia el origen poco elevado de los mistis: Pizarro no solamente era pobre y andaba sucio, sino que era un hombre ignorante, todos estos defectos que aquellos atribuían a los quechuas. Pero, además, Pizarro, al ser incapaz de apreciar la complejidad del sistema social andino y de producir algo por él mismo, lo desarticuló, con lo que sus habitantes se dispersaron, y procedió, luego, a robar lo que encontró. Frente a los vicios de Pizarro, de los conquistadores españoles y de los mistis, Huillca les opone al runa, al heredero de los incas, cuyo

³⁹ El capítulo del libro en donde se aborda la representación de Pizarro se titula justamente “Huillca se acuerda de Francisco Pizarro, pastor de chanchos” (Huillca: 108).

origen está vinculado a los pueblos pertenecientes al pasado prehispánico peruano. De este modo, él invierte las definiciones asociadas a cada uno de los dos sujetos en cuestión.

Ellos [los incas] tenían una buena forma de vivir. Cuando existían no habían ladrones ni perezosos. Ellos eran hombres conscientes, trabajadores, con este buen vivir se desenvolvían. Y vinieron los hombres de España. Francisco Pizarro el pastor de chanchos. Él ha sido el que ha ahuyentado a nuestros pueblos. Él ha sido el que ha dispersado a nuestros abuelos. Él ha sido el que nos robó nuestro oro, nuestra plata. (Huillca: 108)

En esa misma línea, Huillca propone el relato de un pasado incaico utópico, con el cual pretende explicar la situación de apogeo, caída y atraso presente en los Andes. En su relato, el mundo social andino era armonioso antes de la llegada de los españoles, debido a que, en el ámbito de las relaciones humanas, primaba la honestidad y la laboriosidad. Los incas son retratados como hombres sanos, entendida la salud como la consecuencia de una buena alimentación y de la dedicación al trabajo. La alusión a la salud también es empleada con respecto a las intenciones de estos hombres, las que, al ser justas, colaboran con la construcción de una sociedad armónica. Esta armonía solamente se va a ver interrumpida con la llegada de los españoles, quienes van a implantar la desigualdad y el abuso para poder holgazanear y robar a su gusto, conductas sancionadas por los incas. En este sentido, la sociedad colonial es una sociedad que, de acuerdo con el contraste con la incaica propuesto por Huillca, está enferma. Huillca opone, pues, su propia revisión de la historia a las razones con que los mistis justificaban su rango de mayor jerarquía en la escala social, de modo tal que los incas aparecen retratados como muy superiores en capacidades y en valores a sus supuestos ancestros españoles.

En otros tiempos no hubo el robo. Tampoco existía ociosidad ni la mentira. De igual manera estaba extinguido el mal vivir. En ese tiempo eran hombres sanos, dedicados al trabajo. Y las acciones se cumplían en común acuerdo. (Huillca: 112)

En el tiempo de los incas no hubo este trato a los hombres. De hacer llorar. De empobrecer. De explotar. En tiempo de los incas la vida era mejor. Los hombres vivían bien comidos. Bien vestidos. Con sana intención e inteligencia vivían los hombres, en esos inmemoriales tiempos. Toda esta manera de vivir, esta mentalidad, hicieron desaparecer, hicieron sucumbir los españoles. (Huillca: 127)

Esta forma de retratar la sociedad incaica nos remite inmediatamente al modo cómo esta aparece representada en los *Comentarios Reales* (1609) del cronista Garcilaso de la Vega. En sus crónicas, él la describe como una sociedad agraria muy bien organizada, en la que la tierra estaba repartida de acuerdo con un criterio justo y era trabajada de modo comunitario, con una alegría y con un sentido de la solidaridad encomiables por parte de sus miembros (De la Vega: 215)⁴⁰. A pesar de ser una autocracia, el régimen incaico jamás es percibido como autoritario, ya que todo lo administra sabiamente: ha medido la cantidad exacta de trabajo, de recursos y de bienes que a cada quien le corresponde. Por eso, no debe sorprendernos que, en una sociedad con estas características, la pereza y el robo sean drásticamente sancionadas, ya que atentan contra su propio funcionamiento. En este escenario, el misti constituye un elemento discordante, puesto que, al introducir y darle predominancia a otros valores, vuelve obsoleto el comunitarismo incaico, al que reemplaza por un sistema de tipo colonial. Nuevamente, Huillca demuestra estar muy consciente de la artificialidad detrás de la supuesta superioridad europea al poner en evidencia que esta ha

⁴⁰ No es banal mencionar que, así como al narrador en los *Comentarios Reales* no le incomoda el gobierno vertical incaico, a Huillca tampoco le incomoda el régimen autoritario de Velasco, en la medida en la que la agrupación de los hombres andinos tanto en ayllus como en cooperativas respectivamente parece representar sus intereses.

sido obtenida mediante el robo de sus riquezas, y no debido a la posesión de un saber especial. Recordemos, pues, que lo que caracteriza a la colonialidad del poder es haber invertido los términos de esta relación para justificar una conquista violenta y la imposición de un orden eurocéntrico (Quijano, 2000: 209).

En esta forma los españoles truncaron el que nosotros heredaríamos las sabias enseñanzas de los antiguos peruanos. Por esa razón hasta hoy nos encontramos de esclavos y la sapiencia de los antepasados no hemos podido heredar. Si hubiéramos heredado todo su saber serían mejor aprovechadas nuestras riquezas. Nuestras riquezas todas cargaron los españoles. Hasta hoy inclusive las minas se encuentran en poder de ellos. (Huillca: 109)

En la cita anterior, podemos ver que Huillca no solo hace mención de la riqueza perdida a manos de los conquistadores, sino, también, de la pérdida de un saber prehispánico, que lo empujan a presentarse como un hombre incompleto y, por eso, en situación de desventaja. Ya hemos señalado anteriormente que él reconoce la superioridad de la educación del misti. Entonces, ¿cómo concilia la creencia en este saber superior y la nostalgia por aquel saber perdido? Al respecto, ya hemos señalado que, para García, en el testimonio, están ausentes los saberes propios del campesino, entendidos estos como saberes étnicos. También, hemos señalado que, para Grillo, en el testimonio, Huillca presenta dos tipos de saberes: uno saber ancestral andino, basado en la posesión de unos valores⁴¹, y otro criollo, basado en el manejo del español y de la escritura. Esta distinción le permite formular como solución aspirar a aprender el segundo tipo de saber y conservar el suyo propio. No obstante, esta solución no responde al reclamo formulado por García. ¿Por qué no forma parte de lo que él denomina “las sabias enseñanzas de los antiguos peruanos”

⁴¹ “Ama sua, ama llulla y ama quella” (“no sea ladrón, no seas mentiroso, no seas holgazán”, sería la traducción al español) es un mandato ético comúnmente atribuido a los incas que, según Huilca, habrían eliminado en beneficio propio los conquistadores españoles.

lo étnico? En el texto, no hay registro de que alguna costumbre, creencia o rito determinen el accionar de Huillca: son muy pocas las veces en las que él participa activamente en este tipo de estos eventos.

La única mención a un culto incaico, presente en el texto, es el culto al Sol y el culto al Inca Huayna Cápac, pero estos le sirven al narrador para poder introducir la crítica a un culto implantado por los españoles: el cargo (Huillca: 112). El cargo era una contribución económica que, hasta los años previos a la Reforma Agraria, los quechuas en las haciendas tenían que pagar para poder cubrir los gastos que exigía el cura con el fin de celebrar las festividades religiosas cristianas. A los ojos de Huillca, este era un gasto innecesario y los campesinos podrían haber empleado ese dinero para financiar la educación de sus hijos, por lo que va a considerar parte de su labor sindical hacerlos conscientes de que los cargos constituían una herramienta ideológica de dominio empleada por los curas, aliados naturales de los hacendados, para mantenerlos viviendo en una situación de pobreza.

Para pasar los cargos teníamos que vender ovejitas, vaquitas. De esta manera se empobrecía totalmente la gente. Por eso ahora ya nadie quiere hacer los cargos. Haciéndolos no podíamos educar a los hijos. El dinero que conseguíamos era para poder pagar los cargos. Por eso han desaparecido y no los queremos más. (...). El cargo es nuestro enemigo. Nada de verdad tiene para nosotros. Todos hemos reflexionado. Y están desapareciendo. No solamente aquí, sino también en otros pueblos están desapareciendo totalmente. (Huillca: 74)

Del mismo modo, su única participación en un rito es en la fiesta de la Virgen de la Candelaria, celebrada todos los años en la ciudad de Puno. Huillca relata cómo se vale de la gran aglomeración de gente que asiste a la fiesta para promover la formación de sindicatos. No obstante,

no puede dejar de maravillarse cuando se percata del gran valor no solo comercial, producto de la venta de comida, sino, también, cultural de la fiesta: de la belleza de los bailes y de los vestidos, y de la presencia de múltiples conjuntos de danzantes provenientes de las distintas comunidades aledañas. Ahora bien, lo que llama particularmente la atención del lector es el modo cómo Huilca describe la participación de los campesinos, de los mistis y del cura, quienes conforman un conjunto gozoso en el que se borran las huellas de la dominación cultural en un caso de transculturación de raigambre andina⁴².

Ellos bailan muy bonito. Igualmente sus vestidos son muy elegantes y hermosos. A esta fiesta asisten las comunidades, los feudatarios y todo el pueblo en general, se hacen presente en esa oportunidad. También se hacen las ferias en las que se venden ollas de aluminio, platos y muchas cosas. Siii... todo llevan para vender. Y durante seis días sale la Virgen. Sí, así sale la Virgen hasta el día de la despedida. Los danzarines le acompañan desde el día de la víspera. Bailan hasta el amanecer. Y bailando acompañan la procesión. Igual el señor cura, rezando, la acompaña después de la misa. (Huilca: 78)

Este caso, sin embargo, es una excepción que Huilca no vincula con su pasado prehispánico, que es el lugar que él destina para lo étnico. Al narrar el abandono de los cargos, Huilca ubica dicha práctica como parte de la superestructura del gamonalismo, que se servía de los rituales cristianos, y como un obstáculo más a ser superado por los campesinos en pos de alcanzar la condición de ciudadanos. Hemos mencionado anteriormente que la lucha se libraba no solo a nivel económico sino, también, a nivel simbólico. Por este motivo, no se combatía solamente en contra de las representaciones de los campesinos construidas y defendidas por los hacendados

⁴² Ángel Rama sostiene que la transculturación constituye una prueba de la vitalidad de la cultura subalterna al ser quienes la practican capaces de seleccionar entre los elementos de una cultura hegemónica aquellos que quieren integrar a ella (Rama: 38). Así lo entiende también José María Arguedas en el caso de la cultura andina.

sino, además, en contra de las que primaban en las cabezas de los campesinos mismos, de la colonización a nivel del imaginario del dominado, cuyos modos de conocer y de producir conocimiento son reprimidos, en la medida en la que no encajan dentro del funcionamiento del sistema, y reemplazados por los patrones de expresión de los dominantes (Quijano, 1992: 12). Siempre en esta dirección, Huillca, nuevamente mediante el artificio de desarmar un concepto, en este caso, al partir la noción de “saber” en saber moral y en saber intelectual (entendido este como alfabetización), es capaz de renunciar (u omitir) a la cultura cuya raíz es andina y de abrazar la del misti, al que ha llamado antes extranjero, sin caer en contradicción.

Todo lo dicho se manifiesta en el valor que Huillca le da a la educación escolar. La escuela constituye una vieja aspiración de los campesinos, anhelo que ya había sido retratado anteriormente en la novela indigenista⁴³. En el caso de Huillca, él considera que la educación otorga respeto y evita que quien la posea sea tratado con desprecio. Lo que no se da cuenta es de que este respeto proviene de la mirada del colonizador y que su propuesta consiste en adaptarse a ella. La interiorización de la superioridad de una educación entendida siempre como alfabetización implica, en el contexto de Huillca, considerar a la cultura escrita más valiosa que la oral (Grillo: 183). Por ese motivo, resume su pensamiento para el caso de los niños cuando expresa su deseo de que “sus ojos se abran más y se desaten sus lenguajes” (Huillca: 169), con lo que reconoce que, sin la educación entendida como alfabetización, estos están cerrados y sus lenguas, atadas: que son incapaces de aprender o de expresarse. Además, solamente aprendiendo a leer y a escribir, los campesinos iban a poder aspirar a ocupar cargos de poder, como senadores o ministros, o a

⁴³ Es llamativo el contraste entre el rol que cumple la escuela en una comunidad indígena como Rumi en *El mundo es ancho y ajeno* (1941) y en una ciudad mestiza como Abancay en *Los ríos profundos* (1958). En la primera, la escuela encarna la posibilidad de llevar el pensamiento moderno a los indios defendida por el mestizaje. En la segunda, constituye una institución atemorizante para el protagonista, quien recela de su rol aculturador y de sus métodos represivos.

desempeñarse en alguna profesión de prestigio, como el derecho o la ingeniería⁴⁴. De este modo, su propuesta es, una vez capacitados tan bien como ellos en materia intelectual, reemplazasen a los mistis en el gobierno. Él afirma:

Cuando los hombres saben leer y escribir pueden desempeñarse en cualquier trabajo. Además el hombre analfabeto es mirado como cualquier cosa. No es como el hombre que sabe. El hombre que no sabe escribir no es visto como humano. (...). De los hijos del campesino, que sean abogados, ingenieros. Todos los que sirven al Perú deben de ser los hijos de los campesinos. Por eso, con todo interés, pido que haya escuelas. (Huillca: 170)

Huillca consigue el permiso para construir una escuela en Ninamarca gracias a que recibe el apoyo durante las gestiones de la Federación de Trabajadores del Cusco. Su proximidad con el sindicato es percibida por él como otra forma de aprendizaje del saber hegemónico, lo que lo empuja a subalternizar -ya lo hemos dicho- a algunos de los campesinos que solamente conocen la ley del patrón y que desconocen la ley peruana llamándolos “ignorantes” (García: 182). En la anécdota en la que narra cómo el buen manejo de la ley lo ayuda a superar la persecución por parte de los hacendados y la cárcel, él presenta a sus pares admirados por sus “poderes”, razón por la que, desde ese momento en adelante, ellos van a recurrir a él para que los guíe (Huillca: 46). La predominancia que se le da a la acción del individuo como conductor de pueblos lo vuelve a acercar al héroe romántico (al héroe épico, casi mítico) de la novela indigenista, empeñado en llevar de la mano hacia la modernidad a los campesinos.

Huillca también tiene palabras encomiosas con respecto a Lima, la epítome de la ciudad moderna en el texto y que, por eso mismo, aventaja al Cusco en términos de calidad de vida. El

⁴⁴ Huillca llega incluso a pedir que se le nombre senador a modo de recompensa por haber luchado a favor de la causa indígena y a que estas luchas lo habían dejado en la pobreza.

orden y la ausencia de carencias de sus barrios pudientes, y el que allí se conozcan las leyes y se haya alcanzado el progreso entra en abierto contraste con la representación que hace del ámbito rural, precario y atrasado. En este sentido, Huillca aspira a superar el estilo de vida tradicional andino todavía presente en la comunidad campesina o en la capital provincial, el que le resulta ya insuficiente desde su nueva óptica para considerar que está viviendo bien. La modernidad y sus posibilidades lo seducen, por lo que su deseo es que todos en el campo puedan vivir con las mismas comodidades de las que goza la burguesía limeña.

Conozco bien la ciudad de Lima. Como una gran ciudad. He observado bien. Están en el conocimiento de todas sus leyes. Están tomando el buen camino para llevar una nueva forma de vida. Allá en el Cusco todavía no es así. Viven todavía en casas inadecuadas. En cambio, en Lima, ya tienen carros, buenas viviendas. Ya no son como todos esos lugares, esos pueblos. Han alcanzado un progreso. Pienso que debe ser igual el adelanto en nuestro pueblo. Que el progreso debe alcanzar a todos los pueblos. Ese es mi deseo y mi modo de pensar. (Huillca: 121)

Por último, hagamos un pequeño acápite acerca de la omisión de los rasgos étnicos de Huillca en el texto. Marisol de la Cadena relata que, a fines de 1962, cuando estaba pronto a concluir el gobierno de Manuel Prado (1956-1962), se llevó a cabo una masiva protesta en la plaza mayor del Cusco, en la que se le exigió al régimen que implementara una reforma agraria. En dicha oportunidad, los dirigentes campesinos les hablaron a los asistentes en quechua y ataviados al modo tradicional andino. Lo mismo ocurrió en el ya mencionado sepelio de Emiliano Huamantica, en el que tomó la palabra Huillca para dirigirse a los asistentes. De la Cadena califica estos hechos como demostraciones de que las protestas en el Cusco no poseían solamente una orientación política, sino, también, una étnica, lo que quería decir que los hombres rurales andinos no habían

asumido como una condición para volverse campesinos el tener que abandonar, por lo menos, algunos de los rasgos culturales que definían su identidad.

Significantly, it was delivered in Quechua, demonstrating that this language was no longer only for festivals; it was now overtly associated with political demands and even “revolution.” Peasants wielding Quechua, and filling the Plaza de Armas in their wool ponchos and chullos (caps) made it clear that the uprising had a cultural identity, even if the leadership subordinated it to class rhetoric. (De la Cadena, 2000: 190)

No obstante, poner en primera fila la reivindicación del quechua o de otros rasgos étnicos propios de los campesinos estaba más allá de los objetivos de Neira, como intelectual funcionario del régimen, y de Huillca, como dirigente sindical campesino. El texto funciona en la medida en la que sus autores están convencidos de las bondades que el proyecto modernizador del gobierno militar le podía ofrecer al campesinado, en términos de liquidación del régimen feudal y de la implementación de la educación entendida esta como alfabetización en el campo. Por eso, la supervivencia de otras posibles reivindicaciones étnicas escapa a sus objetivos.

2.4 CONCLUSIÓN

En conclusión, lo que he querido proponer en este capítulo es, primero, la persistencia del indigenismo literario en el testimonio de Huillca sobre la base del proyecto modernizador que el protagonista del relato siempre respaldó desde su condición de campesino y de dirigente sindical. Hemos visto cómo es que el texto empieza remitiéndonos a uno de los tópicos de la narrativa indigenista al presentar a Huillca como un héroe épico que se opone al poder, ya no por medio de actos aislados de rebelión violenta, mas sí por medio de la resistencia civil (de la vía legal y de la

movilización de masas). Estas medidas solamente fueron posibles gracias a la conformación de una alianza proletaria-campesina, que encarna Huillca, cuya formación implica aceptar actuar bajo la guía del proletariado. Este énfasis puesto en su condición de campesino, en apariencia, implica que Huillca abandonó cualquier intento por recuperar su condición étnica, razón por la que críticos como Gustavo García han juzgado al texto como una herramienta de propaganda del régimen.

Sin embargo, lo que no ha señalado la crítica y lo que he querido aportar en esta sección de mi tesis es que el texto no constituye meramente un ejercicio de retórica empleado por un mediador letrado para representar al campesino Huillca como partidario de una revolución burguesa encabezada por los sindicatos y al servicio de los fines del Estado. El texto también presenta el modo en el que Huillca articula los componentes de su identidad para combatir en contra del discurso de los hacendados con el fin de que le sea reconocida su ciudadanía: cómo articula su herencia étnica y su condición de obrero. Huillca se presenta como un indio analfabeto para negar su filiación troskista o maoísta, con lo que justifica su adhesión a los sindicatos, pero reivindica una sabiduría étnica heredada de los incas que hace de estos mismos indios, identificados como runas, sujetos laboriosos, y de los hacendados, identificados como mistis, holgazanes.

Ahora bien, para que se haya podido llevar a cabo el proyecto de redacción del testimonio ha sido necesario que los intereses de Neira y de Huillca coincidan no solo en lo concerniente a la necesidad de implementar un nuevo régimen de posesión de la tierra en los Andes, sino en lo concerniente a la necesidad de hacer extensivos al campo los ideales burgueses de vida. En el caso de Huillca, el resultado es un sujeto que ha reformulado su identidad para poder preservar el componente quechua y poder asumir, a la vez, aspiraciones de progreso, entendido este en los términos de la modernidad criolla, es decir, la educación escolarizada y la comodidad de la vida urbana.

3.0 CAPÍTULO 2: EL ROL DE LA NOVELA PICARESCA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD INDÍGENA EN EL TESTIMONIO DE GREGORIO CONDORI MAMANI

3.1 INTRODUCCIÓN

El testimonio de Gregorio Condori Mamani apareció publicado por primera vez bajo el título *Gregorio Condori Mamani: autobiografía* en el año 1977, dos años después de la caída del régimen militar de corte revolucionario del general Juan Velasco Alvarado, cuyo gobierno fue reemplazado por otro régimen militar, esta vez de corte reaccionario y dirigido por el entonces general del ejército Francisco Morales Bermúdez (1975-1980). Es importante conocer su contexto de publicación, porque, si bien el nuevo gobierno se presentó ante la opinión pública como la segunda fase del gobierno anterior, en la práctica, se dedicó a desarticular paulatinamente sus instituciones, entre las que se encontraba Sinamos. Con la libertad de no tener que verse presionados por la urgencia de ejercer la propaganda política y con el sustento de una entidad privada como el Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas⁴⁵, los estudiantes cuzqueños de Antropología de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco Ricardo Valderrama y Carmen Escalante, pudieron publicar un testimonio al margen de las presiones políticas de su tiempo.

⁴⁵ El Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas fue fundado en el año 1974 por religiosos de la orden dominica con el fin de propiciar y fomentar el estudio del mundo rural andino en su dimensión sociocultural, histórica, económica y ambiental. Entre las diversas iniciativas emprendidas por ellos, destacan su labor académica, su labor comunitaria y su labor editorial.

La historia de la redacción del testimonio es como sigue. Valderrama ya había conocido a Condori cuando participó como antropólogo asistente en la elaboración del cortometraje *El cargador* (1974) de Luis Figueroa⁴⁶, filme que se concentra en narrar la experiencia urbana de Condori y que contiene la semilla de lo que luego va a ser su testimonio. Además, esta producción tuvo difusión en los cines peruanos gracias a la Ley de Fomento de la Industria Cinematográfica Peruana (promulgada por el gobierno de Velasco en 1972), la que obligaba a los dueños de los cines a proyectar cortometrajes nacionales antes de las películas en cartelera, y obtuvo, además, el prestigioso premio internacional de cortometrajes alemán Oberhausen en el año 1974. No obstante, es al momento de retomar la comunicación con Condori, pocos años después, cuando ya se había proyectado el filme y Valderrama se encontraba trabajando en su tesis universitaria acerca de la ideología de los cargadores, que nace la idea de escribir y de publicar su testimonio.

Al abordar el testimonio de Gregorio Condori Mamani, me resulta imposible no tratar de establecer un paralelo con el de Saturnino Huilca con respecto al modo en el que ambos se acercan al mundo andino. Los dos textos fueron publicados con solo cuatro años de diferencia (1973 y 1977), motivados por el gran empuje que el Premio Casa de las Américas puso en este tipo de narrativas y por un contexto cultural determinado por el apoyo que el gobierno militar de Velasco le estaba brindando a las iniciativas en favor del campesinado. Del mismo modo, los dos constituyeron nuevos modelos de narrativa con que transmitir la voz del llamado indio en un ambiente literario en el que dicha tarea había sido asumida casi con exclusividad por la novela indigenista. ¿Qué los diferencia a uno del otro? En el caso del testimonio de Huilca, su voz fue

⁴⁶ Luis Figueroa Yábar (1928-2012) fue un cineasta cusqueño que ya había dirigido, en la década anterior, la película *Kukuli* (1960), y que iba a seguir dirigiendo cortometrajes y largometrajes acerca del mundo andino hasta casi fines del siglo XX, entre los que destacan *Los perros hambrientos* (1976), *Chiaraje, batalla ritual* (1977) y *Yawar Fiesta* (1982).

construida de acuerdo con fines políticos debido a la intervención de Hugo Neira como mediador letrado, quien invisibilizó la participación de otros actores sociales para darle entero protagonismo a la figura inspiradora de Velasco y a su proyecto en el proceso de transformación del país. Este punto ya lo hemos comentado extensamente en el capítulo anterior.

¿Qué es lo que ocurre en el caso del testimonio de Condori? Ulises Zevallos-Aguilar lo cataloga como un etnotestimonio (Zevallos-Aguilar, 2018: 212) y sostiene que supera muchos de los silencios presentes en testimonios clásicos, como el de Rigoberta Menchú, gracias a que, a diferencia de su testimonio, en el de Condori, los mediadores letrados y el informante comparten muchos elementos en común: el mismo vecindario humilde, similares limitaciones económicas, la lengua quechua y el universo cultural andino. Este hecho facultó a Valderrama y a Escalante a encontrar nuevos sentidos en la información recabada que hubieran pasado desapercibidos para intelectuales ajenos al ámbito al que pertenecía el emisor, información que era de conocimiento público para quienes compartían su entorno, pero que debía de ser presentada y explicada para los lectores externos a él, razón por la que Zevallos-Aguilar llega a proponer que la escritura y la composición del texto fueron pensadas para dos tipos de lectores: los quechuahablantes andinos y el resto (Zevallos-Aguilar, 2018: 224). Por este motivo, Zevallos-Aguilar llega a sugerir que, en el texto, el ejercicio de representación se confunde con el de autorepresentación (Zevallos-Aguilar, 1998: 246) y destaca el gran aporte que puede llegar a constituir la participación de intelectuales subalternos provenientes de “provincias”⁴⁷ para la disciplina, ya que, solo gracias a ellos, sería posible establecer una relación más horizontal con el subalterno que está brindando su testimonio y proponer lecturas más acordes con el ámbito de su emisión.

⁴⁷ Una forma de pensar el Perú es oponer Lima, como bastión de la alta cultura y como punto de contacto con la modernidad (proveniente siempre de Europa y de los Estados Unidos), al resto de regiones, las llamadas provincias, usualmente consideradas como más tradicionales y como relegadas en el proceso de modernización del país.

A diferencia del optimismo que Zevallos-Aguilar manifiesta con respecto al ejercicio de mediación, María Teresa Grillo va a cuestionarlo al sostener que los mediadores letrados no dejan de manipular su voz y que, a pesar de tratarse, las más de las veces, de ediciones bilingües, la escritura del texto no está orientada a un lector quechuahablante o bilingüe sino hacia un lector hispanohablante monolingüe. Recordemos que Zevallos-Aguilar había llamado la atención acerca de un posible circuito quechua de lectura, que podrían haber surgido gracias a la publicación de ediciones bilingües del texto. No obstante, para Grillo, Valderrama y Escalante le dan más importancia a presentar a un portavoz de la cultura andina a un lector para el que la situación de dicho sujeto seguía resultando ajena (Grillo: 128). Por este motivo, los dos antropólogos sustentan la información en su testimonio con información paratextual, como el prólogo escrito por el renombrado antropólogo Tom Zuidema⁴⁸, o con información de carácter histórico que forma parte de la propia narración, lo que le permite al lector hispanohablante situar los eventos dentro de la misma línea de tiempo que él conoce. Grillo, pues, hace hincapié en que la labor de edición de las voces de Gregorio y de Asunta pone en evidencia la persistencia de su subalternización, esta vez ejercida por parte de los propios intelectuales provincianos⁴⁹.

Finalmente, otra forma de leer el testimonio y con la que también quiero dialogar en mi propuesta ha sido la de ver en él una expresión más del tópico del viaje de reconquista. Julio Noriega considera que la trayectoria de Condori en el relato, desde su comunidad campesina hacia la ciudad del Cusco, tiene como fin apropiarse del espacio urbano luego de haber sido expulsado del propio hogar rural, con lo que constituye una inversión del tópico de la conquista de los Andes

⁴⁸ Tom Zuidema (1927-2016) fue un antropólogo holandés especialista en tema andinos que dedicó buena parte de su labor académica al estudio de la sociedad incaica.

⁴⁹ Zevallos-Aguilar considera que lecturas como la de Grillo son postestructuralistas, dado el interés casi único de quienes la llevan a cabo de poner en evidencia la artificialidad de la estructura presente tras el discurso del testimonio (Zevallos-Aguilar, 2018: 212).

por los españoles durante la Colonia y el sometimiento de sus habitantes por los hacendados durante la República. Es por eso por lo que lo identifica como un héroe épico, con respecto al que llega a referirse en los términos de “un Odiseo quechua” (Noriega: 58). Sin embargo, Noriega va a sugerir brevemente la presencia de otros posibles tópicos en la marcha emprendida por Condori en el relato: por un lado, la del mito andino de Cuniraya Huiracocha, dios que deambulaba por la tierra vestido de harapos; y por otro, la de la picaresca, dada la condición de huérfano del protagonista y dado el modo cómo subsistió, durante su juventud, bajo la protección de diversos amos. Acerca de este género literario, Noriega menciona, además, escuetamente un rasgo sobre el que vamos a incidir en este trabajo: el humor peculiar e hiriente que emplea Condori para contar sus propias venturas y desventuras⁵⁰ (Noriega: 59). Qué función cumple ese humor y cuándo es usado van a ser algunas de las interrogantes a responder en este capítulo. Por su parte, sobre la condición de migrante de Condori, Grillo complementa lo dicho por Noriega al traer a colación la lectura basada en el concepto de heterogeneidad que propone Antonio Cornejo Polar⁵¹, quien ve en Huilca a un sujeto que no puede dejar de contrastar, con añoranza, la vida comunitaria en el campo con la vida individualista en la ciudad y que, por eso mismo, habla acerca de su experiencia en el Cusco desde más de un lugar, lo que -Grillo interpreta- contribuye con que se refuerce su condición de subalterno en el texto (Grillo: 145).

En vista de todo lo dicho, en este capítulo de mi tesis, quiero sumarme a quienes cuestionan el ejercicio de construcción de una identidad étnica runa en el texto, el que no solo implicó la

⁵⁰ Enrique Rosas Paravicino, quien participó siendo muy joven del proceso de corrección y reescritura del texto, me confirmó que el humor irónico presente en el texto no era un agregado de los mediadores letrados sino un rasgo que el mismo Condori les imprimía a sus historias.

⁵¹ El concepto de heterogeneidad se opone a los conceptos de aculturación y transculturación. Implica que un sujeto dueño de una cultura subalterna y expuesto a la influencia de una cultura hegemónica no va necesariamente a abandonar la suya para asumir la otra o a asimilar elementos de la otra dentro de la suya, sino que va a desarrollar una subjetividad dividida, en la que van a coexistir divorciadas dos miradas con las que el sujeto va a interpretar la realidad.

recopilación de información étnica, como la inclusión de mitos y de instituciones consideradas tradicionalmente andinas, omitida dentro de la -hasta ese entonces- incipiente tradición del testimonio peruano, sino que, al igual que en el caso del testimonio de Huilca, contó con la mediación de dos intelectuales, quienes le dieron forma a la identidad del sujeto testimoniante. Por ello, quiero prestar especial atención al escenario de transformaciones sociales que experimentó el mundo andino de mitad del siglo XX en adelante, en el que los hombres se vieron obligados a abandonar sus comunidades y a migrar a las ciudades, y que da como resultado, en el texto, la representación de unos indios distintos a los de la tradición indigenista clásica, menos preocupados en resistir que en subsistir. Tomando en consideración estos hechos, yo quiero proponer que el uso del ingenio y del humor como herramientas con que subvertir el poder, incluso en el caso de que efectivamente le hayan correspondido al Condori histórico, han sido articuladas por los mediadores letrados dentro de una narrativa que se sirve tanto de la picaresca como de cierta tradición andina para presentarle al lector una nueva versión del indio y del indigenismo. Mi análisis apunta a identificar, pues, los elementos de este género y su funcionalidad en la labor de construcción del texto.

3.2 BREVES APUNTES ACERCA DE LAS CARACTERÍSTICAS DEL TEXTO

¿Qué particularidades han acompañado a la publicación de este testimonio? Su primera versión fue publicada en una edición bilingüe español-quechua (1977). Lo mismo ocurrió con las ediciones de 1982 y de 1992. En paralelo, se fueron publicando versiones solamente en español ya no solamente pensadas para su difusión en el Perú (1979) sino, también, en otros países hispanohablantes, como España (1983) o Cuba (1987), y en otras lenguas, como el noruego (1981),

el alemán (1982) y el holandés (1985). En la portada de la primera edición, a diferencia de lo que ocurre en el caso del testimonio de Huillca, donde diera la impresión de que Neira se atribuye la autoría, el nombre de los dos antropólogos que recogen el testimonio de Huillca está presente en letras más pequeñas y, en la segunda edición, no aparece sino en el interior del libro. Las siguientes ediciones en español van a seguir el ejemplo de la primera edición. Incluso, en una edición más reciente⁵², el nombre de Gregorio Condori Mamani aparece junto al de Asunta Quispe Huamán, su esposa y cuyo testimonio, ciertamente más breve, también ha formado parte, desde un inicio, del conjunto del texto. Las figuras 5, 6 y 7 corresponden a las portadas de las ediciones de 1977, 1979 y 2014 respectivamente.



Figura 5: Portada de *Gregorio Condori Mamani: autobiografía* (1977)

⁵² La edición mencionada data del año 2014 y fue publicada por la editorial Ceques. Otra particularidad de la portada de esta edición es que, debajo de los nombres de Gregorio y de Asunta, y al lado de la palabra “Autobiografía”, va escrita en quechua la frase “Nuestras vidas” (“Nuqaykuq kawsayniyku”), con lo que, desde la portada, se reivindica un rasgo étnico en el texto, como es la lengua. Está demás decir que esta edición es también una edición bilingüe.

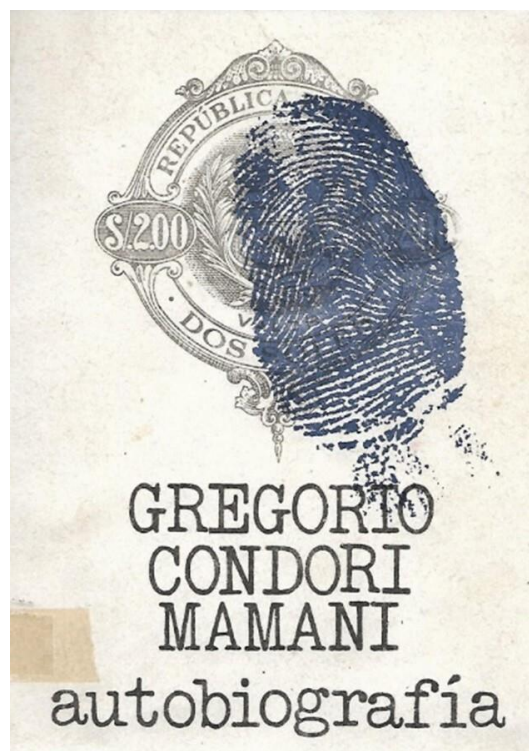


Figura 6: Portada de *Gregorio Condori Mamani: autobiografía* (1977)

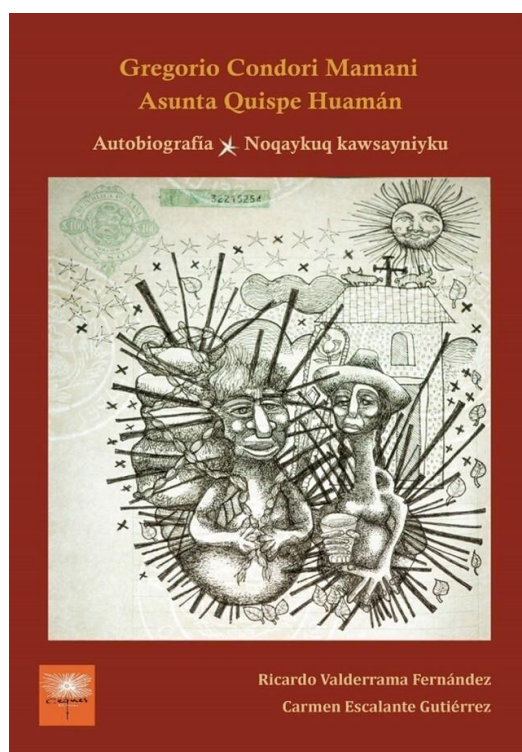


Figura 7: Portada de *Gregorio Condori Mamani y Asunta Quispe: autobiografía* (2014)

Curiosamente, el testimonio lleva en el título el rótulo de “autobiografía”. No obstante, existe consenso entre la crítica con respecto al carácter testimonial del texto. Podemos hacer esta afirmación dado que una autobiografía presupone la existencia de un “yo” autónomo como el componente básico de la sociedad, que anda en la búsqueda de soluciones personales a los problemas con que se va encontrando a lo largo de la historia. En cambio, un testimonio implica que el rol del sujeto en el texto puede ser asumido por otros miembros de su comunidad, ya que se trata de un devenir compartido por todos ellos⁵³ (Beverley, 1987a: 13). Además, si consideramos, al momento de analizar el relato de Condori, algunos de los rasgos que John Beverley identifica como propios de este tipo de textos, nos daremos con que el narrador es un sujeto en situación de subalternidad; con que habla en nombre de una colectividad (los runas) y en una lengua distinta a la lengua hegemónica (en quechua), de modo tal que requiere de la intermediación de un letrado; y con que, a pesar de no formular ningún tipo de demanda o alegato político en su texto, sí expresa una urgencia de tipo social, al ser parte de un grupo humano (los cargadores) sumido en la más profunda miseria.

Por su parte, como ya se mencionó, María Teresa Grillo hace una inteligente apreciación acerca de la labor de selección de información que llevaron a cabo los antropólogos Valderrama y Escalante. Ella afirma que ambos dieron inicio a su proyecto con un objetivo en mente: el de reconstruir la historia de vida de un runa. Recordemos que, por su formación como antropólogos, ambos estaban más atentos a los aspectos propios de la cultura del testimoniante que lo que podía haberlo estado un historiador y sociólogo como Hugo Neira. Sin embargo, Grillo cuestiona la

⁵³ Por ese motivo, Beverley denomina como “un dispositivo” al “yo testimonial”, que puede ser empleado por todos aquellos a quienes representa en su rol subalterno (ya sea de clase, de género, étnico, etc.).

posición de poder de ambos antropólogos, su ubicación como intelectuales letrados, la que les habría permitido decidir de antemano cuál era el mensaje que ellos querían escuchar en boca de un indio, y, de acuerdo con dicho criterio, elegir posteriormente a Condori y a Asunta. Grillo nos recuerda, pues, que, a pesar de todas sus buenas intenciones, el texto fue el resultado de un ejercicio de subalternización. Ella señala lo siguiente:

La selección de Condori Mamani por parte de los antropólogos como representante de los runas es previa a la enunciación de su relato; por tanto, su representatividad como runa emanaría no solo del contenido del relato sino también de los deseos, creencias y conocimientos de los entrevistadores (...) que se manifiestan en la interacción que se produce en el proceso de construcción textual. (Grillo: 127)

Grillo, pues, hace hincapié en el rol activo que cumplieron los mediadores letrados en el proceso de elaboración del texto, con lo que cuestiona el valor del componente cultural presente en la identidad de Condori y que sería el que definiría su subjetividad como propiamente andina. En este sentido, Valderrama y Escalante, en su condición de intelectuales provincianos dueños de un universo cultural compartido con Condori, habrían arribado a la conclusión de que era necesario darle a dicho elemento el lugar dentro de la literatura testimonial peruana que hasta entonces este no había tenido. Recordemos que Carlos Iván Degregori afirma que la antropología peruana era una hija del indigenismo (Degregori: 306), y que, al identificar el origen del testimonio en el caso peruano, Eduardo Huaytán Martínez sostiene que este surgió como una herramienta metodológica de la antropología (Huaytán: 315). Para Huaytán, así mismo, los testimonios de Huilca y de Condori habrían trascendido la condición de recursos metodológicos para pasar a asumir la

condición de recursos narrativos⁵⁴. En este sentido, no debería extrañarnos que los dos antropólogos que fungieron de mediadores letrados del testimonio de Condori hubieran procurado recuperar la razón de ser original del género: tornar la mirada hacia el vínculo con un indigenismo que, gracias al trabajo literario y antropológico emprendido durante décadas por José María Arguedas, entre otros, había virado de un enfoque que le daba más importancia al problema de la tierra a otro que se lo daba a la lucha por la reivindicación de la cultura.

Por último, me gustaría agregar algunos datos acerca de la labor de composición del texto y aclarar mi posición al respecto. Enrique Rosas Paravicino⁵⁵ fue una de las personas que trabajó en la labor de edición del texto cuando aún era muy joven, por lo que su nombre aparece escuetamente mencionado en la “Nota preliminar” que antecede al testimonio. En la breve conversación que mantuvimos⁵⁶, él me confesó que los textos que Valderrama y Escalante tuvieron más a la mano y que emplearon como modelos durante la redacción del documento fueron sobre todo testimonios: *"Si me permiten hablar...": testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia* (1977), recolectado por Moema Viezzer; *Erasmu Muñoz, yanacón del valle de Chancay: biografía* (1974), recolectado por José Matos Mar y Jorge Carbajal; y, sobre todo, *Biografía de un cimarrón* (1966), recolectado por el cubano Miguel Barnett. Como vemos, en los tres casos, se trata de historias de vida protagonizadas por sujetos pertenecientes a minorías étnicas en situaciones de opresión social y económica. Quiero puntualizar que, en este capítulo, no es mi

⁵⁴ Tal fue el caso del testimonio de Erasmo Muñoz (1974), campesino afrodescendiente que trabajaba en condición de yanacona en una hacienda del valle costeño de Chancay, documento que formó parte, en un inicio, del trabajo de campo que los científicos sociales José Matos Mar y Jorge Carbajal llevaron a cabo para el Instituto de Estudios Peruanos (IEP).

⁵⁵ Enrique Rosas Paravicino es un narrador cusqueño, autor de colecciones de cuentos y de novelas, entre los que destacan *Muchas lunas en Machu Picchu* (1988), *El gran señor* (1994), *El ferrocarril invisible* (2009) y *Suenan las campanas del Cusco* (2015).

⁵⁶ Tuve la oportunidad de conversar con él por Skype por aproximadamente cuarenta y cinco minutos el día 4 de noviembre del año 2019 gracias a que el profesor Ulises Zevallos-Aguilar tuvo la gentileza de ponernos en contacto.

objetivo identificar las similitudes que su texto pueda tener con estos otros textos en particular a pesar de la influencia que puedan haber ejercido en su escritura. Mi propuesta apunta, en cambio, a identificar la presencia de elementos pertenecientes a otras dos tradiciones cuya presencia he reconocido en el texto: por un lado, elementos pertenecientes al género de la picaresca, cuyo origen se remonta a la literatura española del siglo XVI; y por otro, los pertenecientes a la tradición oral andina, cuya valoración se explica dada la condición de antropólogos de quienes recogieron el testimonio y que son empleados con el fin de proponer una nueva versión de los sujetos quechuas, a quienes Condori también se refiere como runas a lo largo de su relato.

3.3 ELEMENTOS PARA LA COMPOSICIÓN DE UNA PICARESCA QUECHUA

3.3.1 LAZARILLO EN LOS ANDES

La de Condori no es la historia de cómo se fue gestando una revolución, como sí lo fue la de Huillca, sino una historia de supervivencia diaria. Abarca su recorrido desde la comunidad de Acopía, en donde vivió durante su infancia, hacia la ciudad del Cusco y las dificultades que experimentó al momento de establecerse allí. En este sentido, el texto no nos muestra a un indígena encerrado dentro de los márgenes de una comunidad sino en movimiento, en medio del proceso de transición que implicó tener que adaptarse a la vida en una urbe y a estar cada día más en contacto con una modernidad galopante. Lo primero que llama mi atención es su condición de fragilidad social. A diferencia de Huillca, Condori jamás emplea el término “campesino” en el texto para referirse a sí mismo (si bien, en teoría, no podría haberlo hecho, dado que son muy pocas las ocasiones en las que él se dedica a alguna labor de tipo agrícola como para asumir dicho

calificativo). Del mismo modo, tampoco se identifica como “pastor” o como “soldado”, por mencionar solo dos de las otras labores que desempeña de forma muy esporádica. Es recién hacia el final del texto, cuando ya llevaba años viviendo en la ciudad del Cusco, que va a referirse a sí mismo haciendo alusión a su condición de “cargador”, una ocupación que hace de él parte del proletariado informal, cuyo crecimiento se intensificó con las grandes migraciones de campesinos hacia las ciudades acontecidas a partir de la década de 1960. Es entonces que va a adquirir una incipiente conciencia de clase, aunque raras veces esta lo empuje a resistir frontalmente al poder. Condori se diferencia, pues, de Huillca en que, al verse obligado a cambiar de ocupación constantemente, no va a poder desarrollar una conciencia de gremio o de clase más que hacia el final del relato.

Durante buena parte del texto, lo que vemos que define a Condori es su condición de vagabundo, que erra de comunidad en comunidad buscando trabajo temporal y un techo donde poder guarecerse. Su situación era distinta a la de un campesino andino promedio: no solo no contaba con un pedazo de tierra para trabajar, sino que tampoco contaba con una familia o con muchos amigos con quienes poder intercambiar favores. Las condiciones de su desarraigo son tales que incluso la que él consideraba su comunidad de origen (Acopía) resultó no serlo, sino otra (Layo), donde él no conocía a nadie. Esta situación de marginalidad cuenta con el agravante de que Condori es solamente un niño pequeño cuando su madrina le pide que salga a buscar un trabajo para poder pagar el costo de su manutención. Sin un lazo afectivo significativo dentro de su comunidad, él abandona Acopía rumbo al Cusco. No obstante, su trayecto va a ser narrado como una constante de reveses y de malos tratos por parte de campesinos y de mistis. En este sentido, Condori llama la atención del lector por ser un sujeto marginalizado, incluso entre sujetos tradicionalmente marginalizados, condición de la que él es plenamente consciente. Por eso, no

debe extrañarnos que, al narrar uno de los múltiples castigos que recibe por parte de uno de sus amos (en este caso, un mestizo carnicero), se exprese acerca de sí mismo en los siguientes términos: “Así me hacía este cristiano, que ahora seguro ya ha muerto. Actualmente cómo estará dando cuenta a nuestro señor Dios. Esto me hacía por lo que era huérfano, sin madre” (Condori: 8). Debido a esto, considero que su condición de orfandad es la que lo retrata en primer término.

Hagamos un acápite para mencionar que el misti en el testimonio de Condori no es el mismo misti que el que aparece retratado en el testimonio de Huillca. Recordemos que, en el texto de Huillca, el misti es el hacendado propietario de grandes extensiones de tierras y descendiente de los españoles, cuya situación de supuesta superioridad se sustentaba, en realidad, sobre la base del provecho que obtenía del trabajo que los indios llevaban a cabo en sus haciendas. Era un gran señor con respecto al que existía una relación de subordinación. En cambio, en el texto de Condori, el misti es un mestizo empobrecido, dedicado muchas veces al comercio a pequeña escala, y que, en ocasiones, tenía el sueño de poder convertirse, algún día, en un gran hacendado. No abundan las menciones a estos grandes señores. La única vez que uno de ellos es mencionado explícitamente es cuando el mismo misti carnicero al que nos hemos referido en la cita anterior expresa sus anhelos. “Nosotros también seremos Valdivia menor por lo menos” (Condori: 23), afirma en referencia a un hacendado apellidado de ese modo. Este misti interactúa con frecuencia con Condori, pero no comparte con él su identidad runa, por lo que él opta por llamarlo “cristiano”. Así, el mundo que describe Condori es un mundo en el que la presencia de los hacendados puede intuirse lejana y se asoma solo en muy breves pasajes, pero que, no por eso, deja de tener influencia en el devenir de los quechuas, como vamos a ver más adelante.

Esbozada ya una primera aproximación a la condición de Condori, paso a desarrollar la relación que encuentro entre él y la picaresca. Yo considero que la estructura y la tónica del

testimonio, mientras el protagonista es todavía joven y su vida transcurre en los caminos que cruzan los valles altoandinos, nos remiten a las del clásico de la novela picaresca *La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades* (1554). Como el lector recordará, la historia de Lázaro comienza con la descripción de una situación de desamparo bastante similar a la de Condori: huérfano de padre, su madre, incapaz de solventar los gastos de su crianza, acepta entregárselo como siervo a un ciego, con quien Lázaro abandona su pueblo, no sin antes recordarle que ya no lo verá más y que él va a tener que aprender a subsistir por sí mismo: “Criado te he y con buen amo te he puesto: válete por ti” (*El Lazarillo*: 20). El ciego va a ser, pues, el primero de muchos amos, que o lo van a hacer pasar hambre o lo van a castigar o se van a aprovechar de él, devenir compartido por Condori, quien, en su infancia, también se ve obligado a abandonar su hogar, y a servir a uno y a otro señor, además de recibir violentos correctivos a causa de sus constantes descuidos.

No obstante, estos personajes no solamente surgen de hogares desintegrados y transitan por el mundo en busca de amparo, sino que los escenarios sociales que ellos habitan se encuentran en pleno proceso de descomposición. Hagamos énfasis en las condiciones que favorecen la aparición del pícaro para hurgar luego en sus características. Lázaro vive en una España marginal y empobrecida, en la que instituciones que solían garantizar cierto grado de confianza en la vida en sociedad, como la familia y la comunidad se encuentran resquebrajadas, y que, por eso mismo, funciona sobre la base del egoísmo y del engaño. Todos sus amos intentan siempre lucrar mintiendo y Lázaro, en su condición de empleado-vasallo, termina, muchas veces, siendo cómplice de estas tretas o mintiendo él mismo. Es curioso, en este sentido, que su historia se resuelva de modo agri dulce, al aceptar resignado compartir a su esposa con el mismo arcipreste que se la había recomendado en matrimonio a cambio de poder seguir recibiendo los beneficios que este solía

brindarles y que garantizaban su ascenso social. Estamos, pues, frente a un personaje que nunca se rebela frente a las jerarquías de un orden social que no le permite participar del ejercicio del poder, y que tampoco tiene la voluntad de modificarlo, sino que opta, más bien, por acomodarse a su funcionamiento. Es justamente esta solución de carácter individual la que John Beverley identifica como característica de la novela picaresca y como el rasgo que la distingue del testimonio:

En la picaresca, por contraste, una situación colectiva de empobrecimiento y marginación es experimentada y narrada como un destino privado. El pícaro tiene que "valerse por sí mismo". El yo picaresco, como en el caso del *Lazarillo*, es precisamente la huella de una alienación [en el sentido marxista⁵⁷] o antagonismo que existe entre el protagonista y la comunidad. (...). El testimonio exhibe una especie de epicidad cotidiana. El narrador testimonial recupera la función metonímica del héroe épico, su representatividad, sin asumir sus características jerárquicas y patriarcales. (Beverley, 1987a: 11)

En el artículo que dedica al análisis de la verdadera naturaleza como texto de *El Lazarillo*⁵⁸, Beverley hace énfasis en la necesidad de entender las condiciones históricas que habían sido necesarias en España para la aparición de un libro con dichas características: la paulatina desaparición del feudalismo y la aparición de un incipiente capitalismo, lo que implicaba la caída en desuso de los valores de la épica y el ascenso de los valores asociados al mercado. Beverley entiende la aparición de la clase burguesa en España como el resultado de un proceso que Marx denomina de acumulación originaria, que tuvo su origen con el ingreso a la península ibérica de una gran cantidad de minerales valiosos provenientes de las colonias americanas (Beverley, 1987b:

⁵⁷ Marx interpreta el concepto de alienación como la relación de explotación propia del sistema capitalista en la cual el trabajador no es considerado como persona en sí, sino en función de su valor económico, como mano de obra que sirve a la misión de multiplicar el capital.

⁵⁸ "Lazarillo y la acumulación originaria" (1987).

57). Para que tal riqueza pudiera ser invertida en la formación de una sociedad capitalista, la reciente burguesía debía acabar con modos de producción no capitalistas, de modo tal que los miembros de la clase explotada tuvieran que verse obligados a vender su fuerza de trabajo y a intercambiar su salario por bienes de uso en los mercados.

Sin embargo, esta misma burguesía nunca completó su misión histórica debido, sobre todo, a la vigencia, entre ellos, de valores aristocráticos. En cambio, optaron por gastar su dinero en bienes que no podían ser reinvertidos con el fin de poder ostentar su riqueza y verse a sí mismos como parte de la nobleza. Esta conducta suya dio como resultado la aparición de un capitalismo irregular, caracterizado por la presencia de un sector de la población desempleado, que empezaba a poblar los márgenes de las grandes urbes, pero que era incapaz de integrarse exitosamente a la sociedad: prostitutas, ladrones, hidalgos empobrecidos, clérigos, mendigos, etc. Entre personas de esta condición social, se ubicaba Lázaro. Podemos afirmar, pues, que el pícaro español es un sujeto que forma parte del excedente de un proceso capitalista que estuvo lleno de contradicciones, dado que, si bien nunca se llegó a completar, implicó la implementación de cambios (la desarticulación del sistema de propiedad feudal de la tierra y el empobrecimiento de los campesinos que jamás llegaron a convertirse en proletarios) que fueron lo suficientemente significativos como para remover los cimientos de la sociedad de su tiempo.

¿En qué se parece el contexto social que le tocó vivir a Condori al anteriormente descrito? Ya hemos señalado que la crisis rural en los Andes tuvo su origen en las políticas liberales de fines del siglo XIX, que promovieron la expansión de las haciendas, lo que dio como resultado las reiteradas movilizaciones de campesinos, que solían vivir en comunidades libres y que veían cómo se iban quedando cada vez con menos tierras de cultivo. Frente al crecimiento de la pobreza y frente a la represión de las fuerzas armadas, al servicio de un régimen oligárquico, conformado

tanto por miembros de la incipiente burguesía como por miembros de la clase terrateniente, muchos de los comuneros no encontraron más remedio que migrar y convertirse en mano de obra barata, desplazamientos que ocurrieron durante décadas y que fueron registrados por importantes escritores indigenistas como Ciro Alegría en su novela *El mundo es ancho y ajeno* (1941), que ya comentamos en el capítulo anterior, y como José María Arguedas en su novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971). Del mismo modo, la influencia del sector agrario en la economía nacional había empezado a disminuir desde los años del gobierno militar del general Manuel Odría (1948-1956), cuyas medidas de reducción de impuestos favorecieron el incremento de la industria en la costa, las más de las veces gracias a la inversión extranjera, y la expansión del proletariado urbano en desmedro de la producción agrícola y de la proliferación del campesinado.

Además, recordemos lo que habíamos dicho con respecto a la participación tácita de los mistis en la formación del contexto que le tocó vivir a Condori. ¿A qué nos referimos con esta afirmación? La abolición del indio como sujeto jurídico con la promulgación de la legislación bolivariana (1825) implicó que los hombres andinos agrupados en comunidades perdieran el derecho comunitario sobre la tierra que la Corona sí les había reconocido durante la Colonia, lo que mermó el valor de la comunidad como entidad administrativa. El resultado fue una paulatina descomposición de las tierras de cultivo en pequeñas propiedades en posesión de privados, lo que facilitó los posteriores despojos que luego sufrirían sus propietarios a manos de una nueva clase latifundista, proceso que se terminó de consolidar luego de la guerra con Chile, a fines del siglo XIX. Esta clase social consolidó su poder no solo económico sino, también, político con la conformación de una -ya mentada- oligarquía. De este modo, el plan de Bolívar de implementar leyes que borrarán las distinciones raciales con el fin de hacer de todos los habitantes del Perú

ciudadanos fracasó y la tierra quedó concentrada durante buena parte del siglo XX bajo el poder de solo unos cuantos.

Quiero decir unas últimas palabras acerca de la aparición del pícaro en ambos contextos. Si bien la trayectoria de ambos personajes es muy similar, pareciera que su proceso de aprendizaje es distinto. Como dijimos anteriormente, Lázaro aprende a practicar, a identificar y a negociar con el engaño, lo que le va a permitir desenvolverse en su mundo. Pensemos solamente en uno de los primeros episodios de su etapa junto al ciego (en el “Tratado primero”). El ciego convence a Lázaro de que se acerque a una piedra que -le asegura- emite curiosos sonidos para, una vez hecho esto, proceder a estrellar su cabeza en contra de ella. Este episodio es importante porque le permite a Lázaro aprender una lección muy importante: “Verdad dice este, que me cumple avivar el ojo y avisar, pues solo soy, y pensar cómo me sepa valer” (*El Lazarillo*: 21). Reconoce, pues, que está solo y que cuenta solamente con su propio ingenio como medio con que poder resistir frente a un entorno social precario y adverso. Por el contrario, Condori da la impresión de no llegar a “avivar el ojo”: de ir del campo a la ciudad a paso distraído y amodorrado, por lo que no deja de recibir castigos, lo que lleva a estarse lamentando siempre. Frente a esta primera impresión, lo que propongo es que él sí llega a comportarse como un pícaro y que reivindica una identidad étnica al emplear dicho comportamiento como un modo de resistencia.

3.3.2 LOS CCAMARAS

¿Qué forma es la que adopta el personaje del pícaro en este texto? Primero, definamos lo que es un pícaro en la tradición literaria española y luego, tratemos de responder esta pregunta. Klaus Meyer-Minnemann sostiene que Lázaro es un pícaro no solo porque cumple con las características de la primera acepción del término, la más popular en el siglo XVI, empleada para

designar la condición social de una persona, su aspecto harapiento y su carencia de un oficio u ocupación permanente, sino porque cumple también con la segunda, empleada para referirse a sujetos cuyo carácter es alegre, chistoso, malicioso y tramposo, y que se popularizó medio siglo después, con la publicación del *Guzmán de Alfarache* (1599 y 1604), definición que se terminaría imponiendo en el imaginario popular como ángulo de lectura (Meyer-Minnemann: 23, 46). Condori es también este tipo de personaje: tanto pobre como burlón. Sin embargo, si bien su situación de pobreza resulta evidente a primera vista para el lector, no ocurre lo mismo con su carácter burlesco. ¿Cómo aparece este representado en el texto? Lo que sostengo es que, en su función como narrador, Condori, muchas veces, le relata al lector los hechos a modo de confesión a medias y formulada en clave irónica.

Para sostener la presencia de este pícaro en el relato, quiero empezar remitiéndome al capítulo VIII de su testimonio, en el que el personaje Condori es enviado a prisión. En su relato, él se dirige en dirección a Urcos⁵⁹ cuando decide alojarse en la casa de unos conocidos de un amigo suyo, quienes resultan ser abigeos y quienes, esa misma noche, van a salir a robar ganado. Con ellos, se hospeda y, al día siguiente, son todos capturados por la policía. En su declaración al oficial a cargo, Condori manifiesta que, de la sopa que los abigeos se prepararon empleando la carne de la vaca robada, no compartieron con él los trozos de carne sino solamente el “caldito”, confesión con respecto a la cual ni el oficial ni el lector pueden contar con la seguridad de que sea cierta o una mentira con que justificar su inocencia. Los relatos que Condori va a escuchar durante su estancia en prisión y que va a relatar a los mediadores letrados del texto nos van a obligar a sospechar de la supuesta ingenuidad con la que se presenta a sí mismo en el caso de la vaca robada.

⁵⁹ El destino final era un lugar llamado Quincemil, hacia donde todos los runas acudían a buscar trabajo recolectando oro, según el texto.

En el pasaje arriba mencionado, Condori es enviado a la cárcel por un motivo aparentemente trivial, sobre todo si lo comparamos con los motivos por los que Huilca solía ser siempre encarcelado. No obstante, mientras que este último manifestaba abiertamente ser víctima de una persecución política, Condori va a ir reconociendo de a pocos su culpa: primero, va a negar su participación en el robo de la vaca, pero, luego, ante la insistencia del oficial a cargo, quien le promete que no le iba a ocurrir nada si decía la verdad, termina confesando que comió el caldo cocido a base de los huesos del animal robado. Frente a su confesión, el oficial va a aplicar un razonamiento que puede parecer malintencionado: si el caldo ha sido preparado empleando una parte de la vaca robada, Condori ha sacado provecho de un crimen en vez de haberlo denunciado, lo que lo convierte en un cómplice. La respuesta de Condori está dirigida al lector y apunta a cuestionar el hecho de que las mismas condenas no se apliquen por igual tanto a mistis como a runas por los mismos delitos, con lo que va a terminar confesando que la vaca fue efectivamente robada: “Si los jueces y todos los mistis están comiendo carne tarde y mañana y eso *también* [cursivas mías] es ganado robado y ellos lo saben” (Condori: 53). La voluntad de Condori de engañar a las autoridades parece estar, pues, justificada, debido a que la justicia como tal no existe para los runas en los Andes. Siendo este el escenario, ¿por qué no pensar la representación de este caso no como la de un evento aislado sino como la de un mecanismo de resistencia de los runas frente al poder?

Sigamos escarbando en esta línea. Su testimonio se va a volver a diferenciar del de Huilca en el modo cómo se retrata la estancia de ambos personajes en la cárcel. Mientras que, en el caso del segundo de ellos, la prisión constituye un lugar de encuentro entre proletarios y campesinos, donde se discuten iniciativas de carácter político y donde se termina forjando una alianza de clases, en el caso del primero, la cárcel va a ser un espacio acogedor, en el que los presos van a

intercambiar historias por la noche sentados alrededor del fuego. ¿Cuál es la razón de ser de retratar estos encuentros en el testimonio de Condori? El episodio de la cárcel se va a caracterizar por estar lleno de mitos y de cuentos. Estos le van a permitir a Condori forjar una identidad cultural otra: ya no se va a presentar a sí mismo como un huérfano sino como un runa. Hagamos una precisión. Acerca de la presencia de los mitos en el testimonio, ya habíamos mencionado que Del Valle los considera una respuesta de los runas al proceso de modernización emprendido en el Perú en la década de 1970 por parte del gobierno militar, y a la amenaza que la modernidad constituía para la relación que los runas habían construido entre los hombres y con la tierra⁶⁰ (Del Valle: 10). A esta lectura, que considero acertada, quiero agregar que Condori va a utilizar, al narrar estas historias y estos mitos, un componente de ironía revestido de aparente torpeza como parte de esa identidad étnica runa. En este sentido, en el texto, van a cobrar particular importancia un grupo de runas que comparten la celda con él: los ccamaras, de la comunidad de Ccamara, ubicada en el departamento del Cusco. Ellos son caracterizados como expertos ladrones gracias al uso que hacen de su ingenio antes que de la fuerza y como lo suficientemente audaces como para robarle a quien sea, incluso a hacendados y a autoridades. Condori emplea los siguientes términos para describirlos:

Bueno, estos ccamaras eran bien pendejos, por eso les decían azote de los pueblos. En la cárcel más que de nadie había que cuidarse de ellos; se te acercaban y yo no sé cómo estos brujos te sacaban aunque sea una aguja o tu trapito de limpiar el moco. Pero como nosotros también éramos paisanos, que estábamos presos por ladrones, ya éramos como amigos.

(Condori: 57)

⁶⁰ Del Valle basa su afirmación en la tesis previa de que los mitos andinos no corresponden necesariamente a los años anteriores a la Conquista, sino que han continuado actualizándose tanto durante la Colonia como durante la República. Para ello, se remite al caso del *Manuscrito de Huarochirí* (fines del s. XVI).

Resulta llamativo, en esta cita, que Condori reconozca que la mirada de los ccamaras lo indica a él como uno más de ellos, lo que reconfirma nuestras sospechas. Además, resulta interesante que vincule el ingenio con la capacidad de los ccamaras de contar historias. Estas se caracterizan no solo por recurrir a motivos míticos sino por incluir a personajes que emplean constantemente el engaño. Quiero hacer énfasis en que Condori tiene cuidado de no retratar a los ccamaras explícitamente como unos ladrones y en que, curiosamente, ese mismo cuidado no resista una lectura desconfiada. Es decir, Condori no borra por completo de sus historias el rastro que indica a los ccamaras como unos ladrones. En cambio, lo oculta lo suficientemente bien, bajo la apariencia de una travesura o de una torpeza, como para que sea solo un lector intuitivo y receloso quien descubra la presencia del engaño tras ella. En la cárcel y rodeados solamente de otros runas, los ccamaras no tendrían por qué tratar de engañar a sus oyentes para evitar recibir un castigo. Por este motivo, considero que el que sus crímenes aparezcan retratados en el texto bajo la apariencia de travesuras o de torpezas constituye, en realidad, una reivindicación del ingenio como herramienta con que enfrentarse al poder propuesta en dos niveles: primero, por parte de los ccamaras con respecto a los demás presos que los escuchan; y segundo, por parte de Condori con respecto a ese lector perspicaz e ingenioso a la vez, que es capaz de leer, entre líneas, su mensaje. Resumamos solo dos de las historias de los ccamaras para poder entender mejor su idiosincrasia y la fascinación que despiertan en Condori.

La primera es la historia del Dios brujo y ladrón⁶¹. Esta empieza haciendo referencia a un tiempo pasado en el que el personaje del Dios tenía que andar huyendo todo el tiempo de sus múltiples enemigos. Cansado de sufrir tal persecución, el Dios recurre, primero, a despistar a sus

⁶¹ El sincretismo andino-cristiano es un rasgo distintivo de este relato, por lo que hemos decidido escribir “Dios” empleando las mayúsculas.

perseguidores por medio de la ayuda de San Isidro Labrador, quien les da falsas pistas. Segundo, decide robar y esconder las vacas de sus adversarios, y luego ordeñarlas y bañarlas empleando para ello su propia leche, con el fin de hacerlas cambiar de color, y que dejaran de ser vacas solo negras para pasar a ser vacas blancas con manchas negras. De este modo, mantiene a sus enemigos ocupados buscando a sus animales, a los que ya no son capaces de reconocer, lo que le permite a él puede volver a estar tranquilo⁶². La segunda historia es la de la vaca que se fue siguiendo el rastro del ccamara. Esta historia no es un mito, sino que es la misma historia con la que este ccamara trató de justificar su inocencia frente al juez antes de que este lo enviara finalmente a prisión. En el cuento, el ccamara va de regreso a su pueblo cuando, de puro travieso, se le ocurre arrojar la punta de su lazo al suelo e irlo llevando así, a rastras, a casa. No obstante, según su relato, él no cuenta con que una vaca que está pasteando al lado del camino va a seguir el rastro del lazo sin que el ccamara se dé cuenta. Una vez de vuelta en su pueblo, el ccamara no lo va a dudar y va a devorar a la vaca junto con su familia dando gracias al Cielo por el regalo recibido.

¿Qué podemos decir de estos relatos? Como vemos, en el primero de los cuentos, para la representación del Dios, Condori no recurre a valores como la reciprocidad (como en el caso de la Pachamama) o como la caridad (como en el caso del Dios cristiano) sino al ingenio: dios es un ladrón, que huye, roba, engaña y sale bien librado. La presencia de un Dios que es un brujo y de sus perseguidores, además, nos remite a la política de extirpación de idolatrías emprendida por la Iglesia en el Virreinato del Perú durante los siglos XVI y XVII: a los evangelizadores buscando destruir los cultos prehispánicos. Según esta lectura, estos cultos habrían sobrevivido gracias a haber experimentado una metamorfosis que les habría permitido permanecer ocultos a la mirada

⁶² El mito de la divinidad que engaña o que es perseguida está presente en mitos andinos cuyo origen data del siglo XIX, como en el de “Pariacaca y Cahuillaca”, recopilado en el ya mencionado *Manuscrito de Huarochirí*.

extranjera, lo que es una clara referencia al sincretismo andino. La supervivencia de lo andino bajo la apariencia de lo cristiano constituiría, pues, una manifestación más del engaño, incapaz de ser percibido por el sujeto hegemónico engañado. Por otra parte, en el segundo de los relatos, la justificación que le da el ccamara al juez nos recuerda la que el propio Condori le da al oficial que lo manda a prisión: se trata de una confesión a medias, en la que lo que se reconoce no es un crimen sino un descuido. Por eso, al dar sus descargos, ambos personajes recurren a la representación paternalista de los indios, a la mirada que los infantiliza para poder ser perdonados. No obstante, si bien Condori llama al ccamara innumerables veces pendejo, término cuya acepción en Perú es “astuto”⁶³, con lo que nos da señales de que el ccamara puede estar mintiendo, no establece nunca la conexión consigo mismo. Es decir, le presenta al lector a un pícaro sin reconocerse a sí mismo en él, a pesar de haberse representado como parte de una situación casi idéntica. Solamente el lector perspicaz puede establecer la conexión entre ambos e identificar a Condori como un sujeto tan pícaro como un ccamara. Los ccamaras son, pues, sujetos que reivindican su identidad runa no solo sobre la base de la presencia de elementos pertenecientes a una cosmovisión andina, sino como sujetos que, mediante el engaño y ya no la épica, ejercen su agencia y subsisten gracias a ella.

3.3.3 EL MITO DEL DIOS ANDADOR

Me gustaría, ahora, que prestemos atención al modo cómo el engaño está presente en otros pasajes del texto, sobre todo al momento de discutir discursos de poder, como el discurso religioso

⁶³ Este uso para referirse a una persona corresponde solo al español peruano. En países como México, el término significa “estúpido” y, en otros como Argentina, “muchacho”.

o el discurso nacional. Con respecto al religioso, recordemos que el ejercicio de la mitologización andino no se detuvo con la Conquista, sino que se fue actualizando mediante la incorporación de elementos propios del cristianismo. En este sentido, los mitos de los ccamaras y los mitos que vamos a tratar a continuación son el producto de la práctica del sincretismo religioso, que andiniza tanto al Dios como a los santos cristianos. Bajo esta óptica, el Dios brujo de los ccamaras que huye de sus múltiples enemigos es una manifestación del Dios andariego, cuyo comportamiento -ya lo había sugerido vagamente Noriega- nos recuerda al del dios Cuniraya del texto *Dioses y hombres de Huarochirí* (1966⁶⁴), de origen colonial y uno de los únicos en preservar de primera mano las historias con que los hombres andinos reexplicaron su mundo durante los primeros años de la Colonia. Quiero ser cuidadoso al momento de establecer una correlación entre ambos textos, dado que no tengo prueba alguna de que las mismas historias que se contaban durante la Colonia y durante la República en una región como Huarochirí (en la sierra de Lima) hayan llegado hasta la región del Cusco en la que transcurre la historia de Condori o viceversa. No es mi intención, tampoco, sugerir que Condori haya tenido contacto directo con el *Manuscrito de Huarochirí*⁶⁵, puesto que no sabía ni leer ni escribir. En cambio, lo que me interesa es llamar la atención sobre un rasgo que bien puede haber estado desde siempre presente en el imaginario cultural andino, pero cuya presencia en el texto se explica, sobre todo, porque es funcional a él: el ingenio como agencia para ejercer la resistencia.

Tocado este punto, considero que debemos recordar que Cuniraya no era solamente un dios andador: era también un pícaro al modo en que lo eran los ccamaras. Si bien era una divinidad, se disfrazaba como mendigo para humillar a los huacas locales mediante el uso de su poder y de su

⁶⁴ Se presume que el texto original data de 1598, y que fue recopilado y transcrito por el clérigo español Francisco de Ávila en medio del proceso de evangelización y de extirpación de idolatrías.

⁶⁵ Nombre con el que también se le conoce al texto.

sabiduría superiores. En este sentido, si bien el culto a la divinidad cristiana se impone, la dinámica del engaño propia de una divinidad andina como Cuniraya se mantiene vigente entre los quechuas, quienes ridiculizan a las autoridades respectivas haciendo uso de su ingenio. En el mito, al igual que los militares desprecian a los quechuas como Condori que no sabían hablar en español, los huacas desprecian a Cuniraya por su aspecto. Disfrazarse de un ser inferior para humillar al que pretende mostrarse como un ser superior es un motivo de la mitología andina que el narrador, pues, emplea con el fin de reivindicar su condición de quechua y que está muy presente en cada una de estas historias.

Este Cuniraya Viracocha, en los tiempos más antiguos, anduvo, vagó, tomando la apariencia de un hombre muy pobre; su yacolla (manto) y su cusma (túnica) hechas jirones. Algunos, que no lo conocían, murmuraban al verlo: "miserable piojoso" decían. Este hombre tenía poder sobre todos los pueblos. Con sólo hablar conseguía hacer concluir andenes bien acabados y sostenidos por muros. Y también enseñó a hacer los canales de riego arrojando (en el barro) la flor de una *caña* llamada pupuna; enseñó que los hicieran desde su salida (comienzo). Y de ese modo, haciendo unas y otras cosas, anduvo, emperrando (humillando) a los huacas de algunos pueblos con su sabiduría. (*Dioses y hombres*: 20)

Condori cuenta una serie de tres mitos de dioses andariegos al morir su primera mujer, Josefa, suceso que él atribuye al olvido que ella tuvo con respecto a la misa que debía organizar en honor al Señor de Pampamarca. El mito del Señor de Pampamarca es justamente el primero de los ellos. En este mito, nos encontramos con un Dios cuya comunidad de origen es Curahuasi y que, cansado de tanto andar, se ha sentado a descansar bajo un arbusto en la quebrada de Chhallakacha. Allí lo encuentra una mujer muy pobre, a quien le llaman la atención la sangre que

suda y sus sandalias de plata. Al volver a Pampamarca, el relato de la mujer despierta la admiración de los comuneros, quienes rápidamente establecen el paralelo entre este misti y el Cristo, por lo que, guiados por ella y acompañados por el cura y por sus sacristanes, acuden a buscarlo para pedirle que se quede viviendo entre ellos, lo que, tras reiterados intentos, finalmente, consiguen. Este mito le sirve a Condori para explicar la situación de pobreza en la que vivían los habitantes de este pueblo: era expresa voluntad del Señor de Pampamarca, quien no consentía que hubiera otra figura de autoridad más que él. La religión es, pues, en el mito, un discurso que justifica y refuerza el estatus quo. La historia culmina de la siguiente manera:

Él [el Señor de Pampamarca] es el único señor de este pueblo. Ahora mismo sus autoridades: Juez, Gobernador, Alcalde, que son los principales del pueblo, son mocitos tristes. Él no consiente porque es vara alta de justicia, justo Señor Juez, por eso no permite a los mocitos ricos, solo a los mozos tristes. Y como no admite a estos, ellos no pueden vivir en este pueblo, siempre se van. (Condori: 67)

Inmediatamente después del mito del Señor de Pampamarca, Condori narra el mito del Señor de Pampak'uchu, hermano del primero. En el mito, el Dios, al llegar al pueblo de Cochirihuay, se sienta buscando descanso bajo la sombra del árbol aransach'a, mas este huye justo cuando él estaba acomodándose a su lado. Por este motivo, tiene que seguir andando hasta que da con una fuente de agua muy fría, de la que bebe, lo que le hace escupir sangre, con la que tiñe de rojo la loma que tiene al lado. Este hecho es considerado un milagro por los habitantes tanto del pueblo de Cochirihuay como de los pueblos aledaños, quienes acuden, desde ese entonces, a rendirle culto cada vez que se celebra la fiesta en su honor. Al final de la historia, el sacerdote del pueblo explica la razón de ser del gesto de dolor y de enfado que muestra la efigie del Señor: son los pecados de los hombres los que lo tienen furioso, sufriente y sudando sangre. Nuevamente, el

mito termina reforzando una idea de sumisión: había que pecar menos para disminuir el peso y el dolor con que cargaba el Señor de Pampaku'uchu⁶⁶.

Miren bien, hijos, pobre Nuestro Señor, nunca descansa. Nuestros pecados son sufrimientos para él. Cuantos más pecados hay en el mundo, su carga le pesa más. Pobre Nuestro Señor. (Condori: 68)

El último de los mitos que narra Condori es el del Señor de Huanca, hermano de los dos anteriores. Otra vez nos encontramos frente al mismo patrón: un Dios que de niño vivía en las alturas de la apacheta de Atas, que de joven descendió a vivir a un lugar llamado Huanca-Huanca y que se encontraba viajando cuando tropieza con un hombre enfermo de peste bubónica, llamado Pedro Arias, a quien cura. Este hombre se siente sumamente agradecido con el Señor, por lo que, una vez curado, parte a buscarlo. Su fidelidad es tal que, a pesar de que nadie le da razón de dónde puede estar ubicada Huanca-Huanca, él continúa hasta que finalmente lo encuentra, escondido y sudando sangre. Este Señor es particularmente escurridizo y queda convertido en piedra al huir de los pobladores que querían adorarlo. No obstante, días más tarde se le aparece a Pedro Arias, y le exige que abandone a su amante y que viva únicamente con su esposa o, si no, él lo va a degollar. Pedro Arias asiente, pero, ante el buen trato que recibe de la primera en comparación con el mal trato que recibe de la segunda, olvida la promesa y muere. Así, el mensaje de este mito parece ser que no basta con ser agradecido a Dios: hay que ser obediente. Hasta aquí, pues, Condori presenta tres mitos en los que la religión cristiana ha sido asimilada por la tradición andina: el resultado ha sido la presencia de una divinidad andariega al modo de las divinidades andinas, mas al servicio de una ideología que exige la sujeción al poder. En este sentido, la figura de Cristo en los Andes

⁶⁶ Habría que mencionar que el Señor de Pampak'uchu es el único que cuenta con un nombre hispano: Jacinto Roque. Este hecho constituye un ejemplo de la presencia tanto de mistis como de runas en la región y del modo cómo actuaba el sincretismo.

es la de un ser divino que exige no solo veneración y agradecimiento sino, también, estricta obediencia.

Sin embargo, Condori no va a estar siempre de acuerdo con el concepto de resignación y de obediencia cristianas⁶⁷ muy presente en estos mitos. Antes bien, va a encontrar el modo de horadarlos. En el mito del Señor de Huanca, se menciona que al Señor no le gustaba que se bebiera alcohol en su presencia, por lo que los fieles que acuden a verlo tienen normalmente que engañarlo, incluso a sabiendas de las represalias que aquel solía tomar con quienes no acataban sus órdenes: “Tampoco quiere que tomen trago o chicha, al lado del Señor toman leche, leche para la sed diciendo. No le dicen trago al trago que toman.” (Condori: 71). De este modo, el Dios cree que sus fieles lo están obedeciendo cuando es mera apariencia. Un episodio más extenso que protagoniza Condori y que cuestiona esta supuesta voluntad divina lo podemos encontrar en el capítulo I, al recordar un episodio que vivió durante su paso por el ejército. En este episodio, se discute el sufrimiento al que parecen destinados los runas. Condori sabe que, en el ejército, no puede cuestionar al poder directamente. Por eso, aquí, recurre al uso de la ironía. Ya hemos dicho que, en este texto, el carácter del runa es pícaro y habituado al engaño. No obstante, esto implica que no solamente saben practicarlo, sino que también están aptos para identificarlo. La ironía con que Condori se refiere al castigo divino es, pues, una forma de expresar su disconformidad con las máximas religiosas acerca de su destino. Leamos el pasaje al que nos referimos:

Como he andado de casa en casa, desde la vez que vi la luz del día, haciendo renegar a nuestro dios; será así la suerte de los que hemos sido arrojados a este mundo para sufrir.

De esa manera -dice- los pobres curamos las heridas de Dios que está lleno de llagas, y

⁶⁷ Podríamos remitirnos a las bienaventuranzas predicadas por Jesús en el Nuevo Testamento (Mateo 5: 3-12), cuyo mensaje es que el sufrimiento presente de las personas que cumplen con los mandatos de Dios es la garantía de su gozo a futuro.

cuando estas heridas estén totalmente curadas, el sufrimiento desaparecerá de este mundo.

Eso nos dijo una vez en el cuartel, un cabo que era del lado de *Paruro* [cursivas más] y nosotros los soldados le dijimos:

-Cómo, carajo, cuán grandes son esas heridas que, con tanto sufrimiento, no desaparecen.

Ni que fuera mata caballo.- Y él nos respondió:

-No sean herejes, ¡carajo! ¡Ya Cuatro últimos formarse! (Condori: 25)

En este pasaje, tenemos una situación en la que no todos son pares y en la que el mensaje de resignación cristiana es formulado por quien se encuentra en un lugar de enunciación más elevado: el cabo. La interpretación que este le da al destino de los runas nos recuerda la predica del cura en el mito del Señor de Pampak'uchu: no en vano el lugar de origen del cabo es la provincia de Paruro, en Cusco, en donde justamente se ubica la comunidad que, hoy en día, es conocida como Pampacucho. Su mensaje es un llamado a que los pobres acepten su sufrimiento, ya que este es parte del plan divino: una vez que los pobres terminen de sufrir, sanarán las heridas de Dios, lo que acabará con el dolor en el mundo. No obstante, los soldados no adoptan una actitud sumisa en respuesta. En cambio, cuestionan la lógica empleada para justificar su sufrimiento. Según ellos, el tamaño de las heridas no podía ser tan grande que no hubiera sido abarcado ya por la magnitud del sufrimiento que ya habían experimentado. Es una respuesta que hace evidente su insatisfacción y que cuestiona la predica cristiana como estrategia de sometimiento: saben que es una historia contada para engañarlos. Es, además, una respuesta eficaz, ya que el cabo se queda sin argumentos con que contraatacar, por lo que tiene que recurrir a su autoridad militar como única garantía de verdad.

3.3.4 CONTRA EL MITO DE INKARRI

Con respecto a la nación, lo primero que habría que mencionar es que Condori construye su noción de nación desde los márgenes y que, para ello, al no haber asistido nunca a una escuela, se vale de los elementos que tiene más al alcance de su mano: la información que le puede haber llegado de oídas, el pensamiento mítico andino y su propia experiencia personal, así como sus propias convicciones, entre las que ocupa un lugar preponderante el arquetipo del pícaro y su condición de runa. Esta concepción de nación ha sido muy criticada por los intelectuales criollos del indigenismo, que siempre vieron en ella una manifestación de la ignorancia en la que vivían los indios y que, si bien no era el más importante, era uno de los motivos que explicaba su situación de subordinación y exclusión de la nación, sobre todo en vista de los proyectos de modernización que defendían. Condori no tiene una idea precisa ni de los límites geográficos del Perú ni del lugar que ocupaban los eventos históricos que conocía en la línea del tiempo occidental moderna. Sin embargo, aun entre estas posibles inexactitudes, tiene una propuesta de interpretación de los motivos por los que dominadores y dominados ocupaban dichas posiciones en la sociedad peruana. Edifica, pues, una conciencia nacional desde la periferia, que es desde donde proviene su voz.

Detengámonos, primero, en el modo cómo se encuentran imbricados el saber mítico con la historia nacional que podemos dar en llamar oficial. En el capítulo II, el narrador Condori relata cuál fue la reacción de los runas al ver por primera vez artefactos modernos, como el avión, el tren y el automóvil. El pasaje sirve para poner en evidencia la gran distancia existente entre los runas y la modernidad: todos estos artefactos generan terror entre ellos, quienes los interpretan desde una perspectiva, en apariencia, prerracional, compuesta por una herencia mítica tanto andina como cristiana. El mejor ejemplo es su reacción frente a la aparición del avión. Esta les produce

resonancias con respecto al mito de Inkarrí⁶⁸, según el cual el Inca iba a volver a la vida un día para presentarse ante los hombres y retomar su reinado. No obstante, en el texto, la idea del regreso del monarca inca está asociada tanto a un Pachacuti, a la inversión del orden universal, como al fin del mundo cristiano, a la idea de la segunda venida de Cristo a la Tierra para salvar a los justos y para condenar a los pecadores. El relato constituye, pues, nuevamente un caso de sincretismo: el Inca asume el rol de Cristo y anuncia ya no una vuelta al viejo orden sino el fin de la historia, con lo que la concepción cíclica del tiempo, propia de la cosmovisión andina, cede ante la concepción lineal, propia de la cosmovisión occidental. Revisemos dos momentos referidos a la llegada del avión a su comunidad:

En ese rato me acordé de un cuento que narró una vez mi tío Gumercindo, que faltando unos días para el fin del mundo va a venir un *alqamari* con cabeza de cóndor y pies de llama a avisarnos a los runas, familias del *Inka*, para esperar listos el fin del mundo. Y mi tío dijo:

-El *Inkarrey*, que está viviendo ahora en el *Ukhu pacha*, desde la vez que lo mató el señor cura Pizarro, va a salir ese día del fin de este mundo en alcance de los runas. (Condori: 30)

Al ver que [el avión] realmente se venía en dirección a nosotros pensé: “será, pues, *taytacha* milagro”. Como todos, arrodillados, murmuraban de todo al *taytacha* aeroplano, también en mis adentros dije: “Ay, *taytay*, yo no soy pecador, siempre he trabajado la chacra ayudando a mis padres”. (Condori: 31)

⁶⁸ El mito de Inkarrí es la representación más conocida de la utopía andina. En su libro *Buscando un Inca* (1986), Alberto Flores Galindo presenta el mito en los siguientes términos: “Entre 1953 y 1972 se encontraron en diversos pueblos de los Andes peruanos quince relatos sobre Inkarrí: la conquista habría cercenado la cabeza del Inca, que desde entonces estaría separada de su cuerpo; cuando ambos se encuentren, terminará ese periodo de desorden, confusión y oscuridad que empezaron los europeos, y los hombres andinos (los runas) recuperarán su historia” (Flores Galindo: 23).

Ahora, hay presente en la concepción del personaje de Inkarrí una tensión, dado que, si bien, en el caso anterior, se incorpora a la línea de tiempo occidental asumiendo el rol de Cristo, preserva, en otros, su significado original. En este sentido, Condori -y aquí discrepo con quienes tienen una lectura de la presencia de lo étnico en el texto como meramente reivindicativa- no se va a dedicar solamente a defender una cosmovisión andina, sino que va a cuestionar aquella defensa de la tradición en la medida en la que esta les dificulta a los runas conseguir su objetivo, el que es finalmente subsistir. Al igual que Huillca, Condori recurre a narrar un pasado en el que “Inkas” y “españoles” han estado desde siempre enfrentados para explicar el porqué de la división bipartita de la sociedad peruana que él conoce. Sin embargo, Condori no se va a remitir al pasado utópico pintado por Garcilaso en sus *Comentarios Reales* (1609), en el que los hombres andinos vivían en armonía trabajando y administrando lo producido bajo la sabia guía de la administración incaica, como sí lo hizo, en su testimonio, el personaje de Huillca, para quien los hacendados, descendientes de los colonizadores españoles, se dedicaban solamente al ocio en desmedro de unos laboriosos campesinos. Por el contrario, Condori va a adjudicarles su actual condición de subordinados a la tozudez y a la poca astucia de los propios runas.

Tal es el caso de la historia presente en el capítulo VII, en la que Dios aparece nuevamente retratado como un brujo andador y pícaro que, en esta ocasión, ofrecía y repartía, de pueblo en pueblo, talentos a “Inkas” y a “españoles” por igual sin que ni unos ni otros estuvieran al tanto de ello. Cuando le tocó el turno al orgulloso Inkarrí, este no aceptó recibir ningún favor, dado que consideraba que su pueblo tenía la sabiduría necesaria para procurarse todo lo que necesitaran. Caso contrario fue el de los ambiciosos y prácticos españoles, quienes le pidieron todo cuanto pudieron al Dios. Por este motivo, los segundos habían podido contar con los medios necesarios para conquistar a los incas y, por eso, contaban con la tecnología necesaria para estar a la cabeza

del proceso de modernización del país, por el que Condori, en el pasaje anterior, había mostrado tanto miedo como respeto. Resulta llamativo, entonces, que, en el cuento, Inkari, quien representaba la promesa del retorno del viejo orden y de la resistencia de lo andino en su versión incaica frente a lo foráneo en su versión hispana, sea el responsable del sometimiento actual de los indios. Considero, pues, que Condori no propone recluirse orgullosos en sus propias tradiciones sino aprender de los españoles a negociar con un Dios que no era un justo sino un pícaro. Revisemos el mito en la siguiente extensa cita:

Túpac Amaru era de Tungasuca, paisano hijo de *Inkas*, pero un día esos enemigos españoles lo mataron. Le habían sacado su lengua, sus ojos, desde la raíz. Así lo habían matado a Túpac Amaru sus contrarios. Los contrarios de Túpac Amaru eran los mismos contrarios de nuestros abuelos, los *Inkas*. De *Inkarrey*, del tiempo de los abuelos, dicen esto.

Nuestro Dios había caminado de pueblo en pueblo:

-¿Qué trabajo quieren que les dé?

A lo que *Inkarrey* había contestado:

-Nosotros no queremos ninguno de tus trabajos. Está en nuestras manos todo trabajo si queremos trabajar.

Así habían contestado:

-Nosotros hacemos caminar las piedras, con un solo hondazo construimos montañas y valles. No necesitamos nada, sabemos de todo.

Bueno, este Dios había sido de dos caras y había ido donde el enemigo de nuestro antiguo abuelo Inka, a España, también a caminar de pueblo en pueblo. Y les había dicho:

-¿Qué quieren? Les voy a dar trabajo. Pídanme lo que quieran.

Mientras el Inka les había despreciado, aquí en el pueblo de España todos eran ambiciosos y le habían pedido de todo.

-Queremos esto, aquello- diciendo.

Por eso ahora, nosotros los runas, no sabemos hacer caminar las máquinas, los carros, esos aparatos que caminan por lo alto como pájaros: helicópteros, aviones. No sabemos hacer ninguno de esos aparatos, pero esos españoles son prácticos, saben de todo. (Condori: 49)

Este mismo orgullo está presente también en el pasaje referido al episodio de Cajamarca, al encuentro entre Pizarro y Atahualpa, ubicado en el mismo capítulo del texto. Antonio Cornejo Polar considera este (des)encuentro el “grado cero” de la colonización, ya que constituye el momento en el que la escritura se impuso de forma definitiva a la oralidad, lo que determinó la marginación de la lengua quechua de los runas del ámbito de la producción del saber (Cornejo Polar, 2003: 20). Acerca de este episodio, las crónicas de la Conquista cuentan que Atahualpa, último rey de los incas, rehusó rendirse frente a los argumentos con los que el fraile Valverde intentó convencerlo. Más aún, los cronistas coinciden en afirmar que, cuando Valverde le ofreció la Biblia o cuando Atahualpa le pidió tomarla en sus manos⁶⁹, su reacción fue, en todos los casos, la de arrojarla al suelo. En este episodio del texto de Condori, lo que motiva la intervención española no es el deseo de riqueza sino el de imponer la escritura. El monarca inca, primero, se muestra nuevamente autosuficiente ante Dios: rechaza el “papel” que este quiere regalarle, dado que los runas ya cuentan con los “kipus” para comunicarse⁷⁰. Del mismo modo ocurre cuando los españoles quieren finalmente imponerle la escritura. Atahualpa no da signos de sorpresa ni siente curiosidad por ella; en cambio, con mucha autosuficiencia, la desprecia. En dicho pasaje, él se

⁶⁹ Este gesto varía dependiendo del cronista que recoge la anécdota.

⁷⁰ Los kipus constan de una serie de cuerdas con nudos y los incas las empleaban para guardar información. Hasta el día de hoy, nadie sabe a ciencia cierta cómo descifrarlas.

siente tan satisfecho con su modo de comunicación oral que se niega a valorar un código de comunicación distinto al del habla. La anécdota concluye con una pregunta retórica en la que el narrador afirma que el papel solo le habla -simbólicamente, si se quiere- a quien sabe leer. Por eso, resulta significativo que, en el pasaje en cuestión, se obvie mencionar al fraile Valverde o a la Biblia y, en cambio, se hable siempre del “papel” o del “papel escritura”: no se trata de una relación entre individuos sino de la defensa obstinada de lo oral frente a lo escrito.

Bueno, ambicionando totalmente los españoles habían matado a nuestro *Inka*. Los *Inkas*, no conocían papel escritura; cuando el *taytacha* ⁷¹[Dios] quería darles papel, ellos rechazaron; porque se enviaban noticias no en papeles sino en hilos de vicuña, para malas noticias eran hilos negros; para buenas noticias eran hilos blancos. Estos hilos eran como libros, pero los españoles no querían que existiesen y le habían dado al *Inka* un papel:

-Este papel habla- diciendo

-¿Dónde está que habla? Sonseras, quieren engañarme.

Y había botado el papel al suelo. El *Inka* no entendía de papeles. ¿Y cómo iba a hablar si no sabía leer? Así se hizo matar nuestro *Inka*. Desde esa vez ha desaparecido *Inkarrey*.
(Condori: 50)

En esta misma línea de lectura, debemos recordar que la importancia que los cronistas le dan al gesto de Atahualpa de arrojar el libro al suelo se entiende en un contexto en el que la *Biblia* tenía valor no solo por su contenido sino, también, como objeto. En el pasaje arriba citado, no es el mensaje sagrado del libro lo que le da al papel valor: es ser el medio de comunicación empleado por los sujetos hegemónicos. Si leemos con atención, veremos que los “españoles” no se acercan al

⁷¹ En quechua, “taya” significa “padre” y “cha” es un sufijo que se usa para demostrar cariño, por lo que el significado de “taytacha” es “querido padre” o “Dios”, de acuerdo con el contexto.

monarca inca a tratar de convencerlo de que se someta a la voluntad de Dios, como sí lo hizo el fraile Valverde: le presentan el papel y lo conminan a tener que aceptar su valor como garantía de verdad del mensaje que porta. Del mismo modo, el narrar este evento en retrospectiva y desde la perspectiva de los vencidos le permite a Condori reconocer los errores y las culpas de sus antepasados: la voz pasiva empleada en la sentencia acerca de la muerte de Atahualpa nos da a entender que no fueron los conquistadores quienes finalmente asesinaron al Inca, sino que fue el propio Inca quien se hizo matar, primero, al negarse a recibir la escritura, como tecnología comunicativa, de parte de Dios y, luego, al no haber aceptado su imposición por parte de quienes eran más poderosos que él, como lo iban a demostrar al asesinarlo. Lo que le critica es, pues, la poca flexibilidad del Inca, su incapacidad de ser astuto y de ceder cuando lo que más importaba era subsistir.

Finalmente, debo agregar que Condori era también muy consciente de que el valor del papel guardaba estrecha relación con el idioma español, considerada una lengua escrita, y no con el quechua, considerada una lengua oral. En este sentido, en una nación dominada por una clase criolla dueña de una cultura de corte hispanista, la alfabetización era una señal de progreso y brindaba acceso al poder. Esta forma de jerarquizar los saberes permeaba toda la sociedad, por lo que los runas no escapaban a su influencia⁷². Ella le llega a Condori gracias a su paso por el ejército. En esta institución, los runas eran obligados a aprender el alfabeto y a dejar de hablar en quechua. El valor de hacerlo era poder ascender en la escala de mando, lo que le hubiera permitido a Condori vengarse de quienes allí le pegaban. Sin embargo, el ejército es una institución que, como vamos a ver a continuación, no aparece representada como muy eficiente: Condori nunca puede ir más allá de mascullar el abecedario, falencia acerca de la que él se escuda en su poca inteligencia,

⁷² Recordemos, si no, el valor que esta tiene para el mismo Saturnino Huilca.

aunque es posible intuir, además de una educación defectuosa, la misma crítica que él le hace a los monarcas incas sobre su conformismo.

3.3.5 ACERCA DE LOS GENERALES CHILE Y PERÚ

Por otra parte, la picardía de los runas presenta también una tensión al momento en el que estos quieren construir su propia identidad nacional peruana. Por un lado, incorporan el ingenio a sus estrategias de resistencia frente a las agresiones de otras naciones y, por otro, desconocen la existencia misma de la nación cuando se trata de fortalecer los vínculos entre peruanos. El mejor ejemplo en el texto es la historia de cómo los peruanos derrotaron a los chilenos. En este episodio, Condori vuelve a imaginar la nación desde la periferia y confunde, como si fueran contemporáneos, a personajes históricos, como Cristóbal Colón, José de San Martín y Luis Sánchez Cerro, y a eventos, como el arribo de los europeos a América, la Guerra por la Independencia y la Guerra en contra de Chile, pertenecientes todos a distintas épocas⁷³. Además, confunde, en su relato, el tiempo histórico y el tiempo mítico al atribuirle la muerte del expresidente Luis Sánchez Cerro, asesinado por un militante aprista en 1931, a la Pachamama. Por eso, en su narración, el resultado de la Guerra contra Chile no es la catastrófica derrota que en realidad fue sino una formidable victoria. En el cuento, la victoria no fue el producto de una confrontación directa con el ejército chileno sino del empleo de una treta: los pocos soldados que componían el ejército peruano hicieron creer a sus contrarios que tenían frente a ellos a un gran ejército cuando en verdad este no era más que su propio reflejo en espejos atados a las frentes de

⁷³ La llegada de los españoles a América ocurrió en 1492; la guerra por la Independencia del Perú, entre los años 1820 y 1826; y la guerra en contra de Chile, entre los años 1879 y 1883.

un numeroso grupo de llamas. En este sentido, al recurrir a la llama, un animal propiamente andino y difícil de encontrar en la costa, el narrador localiza los hechos en los Andes, con lo que los runas asumen un rol protagónico en la historia. La narración termina con una alusión a su presente: la caja de fósforos que todos utilizan diariamente lleva la imagen de una llama en uno de sus lados en honor a la llama con la que se ganó la guerra, pero también como un recordatorio de los medios que emplearon para conseguir la supuesta victoria bélica⁷⁴: el ingenio.

Los chilenos se habían apoderado de Tacna y Arica, también haciendo la guerra en el antiguo tiempo de Cristobal Colón. Así se habían apropiado de la frontera Tacna-Arica. Ahora mismo Tacna y Arica ya no son de nuestra patria. Si Sánchez Cerro no hubiera pensado construir un camino por el *Ukhu Pacha*, para emboscar a sus enemigos chilenos, la *Pachatierra* no le hubiera comido; habría hecho siempre guerra por Tacna y Arica. Pero también nosotros hubiéramos muerto en la frontera. En esta guerra, dice, el chileno quería venir hasta el Cusco, porque los soldados peruanos eran pocos. Ya cuando estos chilenos venían por el canto de la mar-qocha, (como así habrían pensado los paisanos de San Martín), al ver que había pocos soldados peruanos, estos para espantar a los enemigos chilenos, habían reunido cientos de tropas de llamas y a cada llama le habían amarrado espejos en la frente. Así habíamos ganado la guerra, cuando ya murió el paisano San Martín. Cuando estas llamas avanzaban reflejando sus espejos y levantando polvareda como nube que cubría los cerros, los chilenos habían dicho asustados:

-¡Ay! ¡tanta gente! El batallón peruano avanza gritando como alud.

⁷⁴ Hasta el día de hoy, esta es una de las marcas de fósforos más utilizadas en el Perú. Su nombre es justamente *La Llama* y su origen data del año 1926, cuando el presidente Augusto B. Leguía instituyó el monopolio de su producción y comercialización a nivel nacional. En la imagen aparece una llama en primer plano, unos nevados detrás, y unas nubes rosadas en medio de un cielo anaranjado. No está comprobado, pero se dice que su diseño es obra del famoso pintor indigenista José Sabogal.

Cuando uno mira de lejos una tropa de llamas caminando, uno ve que se parece al hombre en su caminar, por eso los chilenos las habrían confundido con el batallón. Así el peruano había ganado la guerra, por las llamas; por eso es que en las monedas y en las cajitas de fósforos está el retrato de la illa de la llama.” (Condori: 34)

Este pasaje, en el que el narrador parece confundir hechos y personajes históricos, nos recuerda a un episodio del primer capítulo de *El mundo es ancho y ajeno*, en el que el alcalde Rosendo Maqui está haciendo un recuento de las plagas que habían azotado Rumi y entre las que ubica a la guerra. El personaje de Maqui, también desde los márgenes, relata dos acontecimientos ocurridos en las dos últimas décadas del siglo XIX y que, a sus ojos, formaron parte de un mismo proceso: la recientemente concluida Guerra en contra de Chile y la guerra civil entre las facciones de los generales Miguel Iglesias y Andrés Avelino Cáceres. El pasaje hace énfasis en la lejanía desde la que los habitantes de la aislada y apacible comunidad de Rumi perciben los hechos, situación de reclusión que solamente cambiará con la expansión de las haciendas y con la apropiación ilegal de tierras por parte de los terratenientes a fines del siglo XIX y durante buena parte del XX. De este modo, la llegada de la facción de Iglesias a la comunidad implica no solo el ingreso de la comunidad en la guerra sino, además, en la vida nacional. Al respecto, es llamativo que sea un misti, el jefe de la facción a las órdenes de Iglesias, quien sea el que les diga a los runas cuál era su verdadera identidad, no sin antes sindicarlos como ignorantes:

Los comuneros creyeron que Chile era un general hasta la llegada de los malditos azules. El jefe de éstos oyó un día que hablaban del general Chile y entonces regañó: “Sepan, ignorantes, que Chile es un país y los de allá son los chilenos, así como el Perú es otro país y nosotros somos los peruanos. ¡Ah, indios bestias!”. (Alegría: 21)

Pero la anécdota de los runas que imaginan que Chile es un general se remonta al ensayo “Nuestros indios” (1904) de Manuel González Prada. Antes de proclamar que, en la base del problema del indio, hay razones de índole económica, él hace hincapié en el carácter pintoresco que la ignorancia había adoptado en los Andes: los indios carecían de una idea de nación, por lo que imaginaban la guerra en los términos de una lucha entre caciques. A ello hay que sumarle otro elemento presente en el texto de Condori: la confusión geográfica de no saber cuál era la capital del Perú. Al respecto, debemos decir que la posición de González Prada representó, en su momento, la aparición de una nueva conciencia criolla, que Gonzalo Portocarrero denomina “mala conciencia criolla” y que, a diferencia de la posición defendida por la otra gran figura del criollismo de fines del siglo XIX Ricardo Palma, quien asume con pesimismo la ignorancia de los indios, esta se caracteriza por la autocrítica, por atribuirle al mal desempeño de su propia clase como clase dirigente la culpa del atraso de estos (Portocarrero, 2010: 215). Es, pues, una posición paternalista, cuya tónica persiste en la novela de Alegría, pero que va a ser subvertida en el texto de Condori.

¿De sólo la ignorancia depende el abatimiento de la raza indígena? Ciertamente, la ignorancia nacional parece una fábula cuando se piensa que en muchos pueblos del interior no existe un solo hombre capaz de leer ni de escribir, que durante la guerra del Pacífico los indígenas miraban la lucha de las dos naciones como una contienda civil entre el general Chile y el general Perú, que no hace mucho los emisarios de Chucuito se dirigieron a Tacna figurándose encontrar ahí al Presidente de la República. (González Prada: 342)

Cuando Condori es reclutado para formar parte del ejército, queda en evidencia que, si su idea de nación no ha cambiado, es, en buena medida, gracias al mal funcionamiento de las instituciones del Estado. En el ejército, se sostiene un discurso nacionalista, pero priman los robos

de ropa a hurtadillas entre los mismos soldados⁷⁵, por lo que Condori no termina por desarrollar una conciencia solidaria sino una pícara, la que le sirve para salvarse únicamente a él mismo. Cuando reflexiona acerca de esta contradicción, su herramienta para ejercer la crítica es nuevamente la ironía, dado que, en su situación de subordinación, caracterizada por el individualismo y por la ausencia de frentes conjuntos de luchas, su voz carecía de peso como para formular una crítica frontal hacia el poder. En el ejército, incluso, su subordinación es doble, como indio y como soldado raso, por lo que se encuentra sumamente distante de sus superiores. ¿Cómo ironiza Condori acerca de las contradicciones del discurso del ejército sobre la nacionalidad peruana? Veamos el siguiente diálogo entre Condori y uno de sus compañeros durante su turno como vigilantes del cuartel:

-Para que se cuida tanto, carajo, si aquí no entran ladrones. Más bien cuidaríamos la ropa, para que no roben tanto.

Así le dije a mi amigo, que era imaginaria como yo, una noche, cerca del veintiocho de julio, y él me dijo:

-No seas cojudo, Gregorio. El sargento ha dicho que los chilenos vienen a Lima y quieren hacer guerra en Cusco, porque ellos se antojan las mujeres de aquí.

Y yo le dije:

-¿Y vamos a ir a la guerra por esas *arrechas*? Lo que es yo, carajo, no suelto mi mula.

(Condori: 45)

⁷⁵ El motivo de los robos no es solamente que cada quien pueda contar con todo su equipo, sino pasar la revisión y evitar ser castigado con impedimento de salida los días de descanso, práctica común en las instituciones militares. El lector recordará que tal era el caso de los alumnos del colegio militar Leoncio Prado en la novela de Mario Vargas Llosa *La ciudad y los perros* (1962).

El pasaje nos presenta una conciencia nacional edificada sobre la base de la identificación de un enemigo extranjero, en este caso, Chile. Sin embargo, en la práctica, los enemigos de Condori son sus propios compañeros de tropa. La ironía es incluso mayor si consideramos que, como miembro del ejército, su prioridad sería la de defender no solamente el territorio sino a la población civil de la violencia. No obstante, Condori es malicioso al momento de retratar a las mujeres, a quienes califica de “arrechás”, es decir, dueñas de un gran apetito sexual. Al calificarlas de este modo, Condori cuestiona su lealtad, con lo que reconoce que el tejido social se encuentra quebrado. Condori demuestra, pues, carecer de una conciencia nacional y de la noción misma de su función como miembro del ejército peruano, el que parece representar, para él, una encarnación más del amo, al que hay que servir mientras le pueda proveer de techo y de comida. El pasaje termina con Condori reafirmando su conciencia picaresca, la que lo empuja a pensar en proteger su mula antes de reconocer a las mujeres como posibles víctimas de un abuso foráneo.

3.4 LA AÑORANZA DE UN SINDICATO Y LA APARICIÓN DEL TESTIMONIO

Arribamos ahora a la discusión acerca del desenlace del texto que prometimos cuando decidimos compararlo con *El Lazarillo*. ¿En qué se diferencian ambos textos? Recordemos que Lázaro asciende socialmente y que llega a escapar de la marginalidad sometiéndose a la autoridad del arcipreste de San Salvador. El desenlace de su historia no reivindica su condición de proletario sino de siervo, dado que su bienestar no proviene de haber recibido mejores condiciones laborales o salariales, sino de las dádivas que a su señor le conviene concederle. En este sentido, la resolución del texto define el género al que pertenece, ya que presenta la salvación de un individuo, mas no la de un sujeto identificado con una clase social. En la novela picaresca, los individuos están

aislados y no pueden negociar con el poder más que de forma individual. Ese es el desenlace que tenemos en *El Lazarillo*.

El caso de Condori es distinto. Él jamás asciende socialmente como Lázaro. En cambio, permanece siendo pobre hasta la última página y va a morir atropellado como tanto temía solo dos años después de ser publicado el libro (Zevallos-Aguilar, 2018: 221). No obstante, la verdadera diferencia con respecto a la novela picaresca es que, hacia el final del texto, él asume una conciencia de clase, que se manifiesta en su voluntad de formar parte, en su oficio de cargador, de alguna agrupación sindical, lo que lo distancia del tradicional pícaro. De este modo, la voz de Condori pasa a representar más que solamente sus propios intereses y pasa a hablar en nombre de los demás cargadores e, incluso, trabajadores informales que provenían del campo y que habían empezado a pulular en la periferia de la sociedad cusqueña.

Aquí debemos detenernos para señalar que, hasta el día de hoy, la crítica no se ha preocupado por estudiar el papel que cumplen los sindicatos en el texto de Condori. Como ya hemos repetido en múltiples oportunidades, el énfasis puesto en analizar los mitos andinos ha motivado que la crítica catalogue su testimonio como étnico, sobre todo si consideramos el contraste propuesto por ella misma con respecto al testimonio de Huilca, donde no se menciona ningún mito y donde los sindicatos cumplen un rol protagónico. Cornejo Polar había afirmado que, si bien a Condori no le importó construir relaciones humanas en los ambientes laborales en los que se desempeñó dada su personalidad huraña condicionada por su temprana orfandad, sí se llegó a integrar a una colectividad política y a una cultural, ya que ubica sus experiencias de vida en el entramado que va construyendo con la información que maneja tanto del acontecer y de la historia nacional peruana como, en mucho mayor medida, de una memoria étnica runa (Cornejo Polar, 2003: 206). Lo que quiero proponer ahora es que, una vez en la ciudad, Huilca no solo construye

una comunidad como parte de un imaginario personal, sino que reclama el amparo del sindicato como un reemplazo de la comunidad.

Para entender este punto, hay que anotar que el contexto en el que transcurren los hechos no es el contexto feudal que podemos encontrar en la literatura indigenista, en la que los campesinos dejaban empeñada su libertad a cambio de un trozo de tierra que les permitiese producir lo necesario para subsistir. Condori, en cambio, es un indio demasiado libre, tan libre que solo cuenta con su propia mano de obra. Él la ofrece siempre a un precio muy bajo, remuneración que le es entregada bajo distintos modos de pago: desde un lugar donde poder pasar la noche a un salario que, la gran mayoría de las veces, por tratarse de un trabajo informal, se ubicaba muy por debajo del salario mínimo estipulado en la ley. Además, en el momento que le toca vivir, no pertenecer a una comunidad implicaba su expulsión del ámbito de la cooperación al de la competitividad, que es justamente lo que ocurre cuando da el paso obligado del campo a la ciudad. Es aquí donde conoce la institución del sindicato y donde su voz adopta un tono político, aunque -eso sí- carente de la fuerza con que sí cuenta la voz de Huillca. La base legal que le daba poder a los sindicatos se mantuvo vigente hasta el año 1978, por lo que no debe extrañarnos la fe que Condori depositó en ellos durante los años en los que Valderrama y Escalante se encontraban recopilando su testimonio.

Esta situación se entiende mejor si consideramos que el texto presenta un escenario en el que las grandes urbes, en este caso el Cusco, habían empezado a incorporar de forma muy precaria al proletariado informal, compuesto casi en su totalidad por hombres provenientes del campo. Ya hemos dicho que, debido a su condición de huérfano, Condori tuvo que abandonar su comunidad. No obstante, quiero subrayar que su caso no constituye un caso único, si bien la expresión más extrema de un runa que tiene que vérselas fuera del amparo de esta. Desde la década de 1940, la

comunidad campesina había empezado su proceso de descomposición debido, en buena medida, a la ampliación de la red vial, lo que motivó a que se incrementara notoriamente el volumen de la migración hacia las ciudades. Allí tenían que acomodarse como podían. Condori dedica las últimas páginas del texto a explicar las condiciones laborales de los trabajadores cusqueños que, como él, se dedicaban al oficio de cargadores. A estos, lo mejor que les podía ocurrir era conseguir trabajo en las estaciones de tren o de camiones, donde podían gozar de un sueldo fijo, aunque bajo. Condori identifica que quienes más sufrían eran los paisanos que no se habían establecido en el Cusco, sino que migraban ocasionalmente y que tenían que dormir en las calles de la ciudad entre los meses de julio y agosto o entre los meses de enero y marzo, luego de los periodos de cosecha y de siembra respectivamente. Además, quienes se dedicaban al oficio de cargadores muchas veces lo hacían al no haber podido encontrar trabajo en las grandes obras de infraestructura urbana, ya que quienes las dirigían preferían convocar a peones de construcción.

No obstante, este no era más el caso de Condori. Su situación era, incluso, más preocupante, dado que, al ser un cargador ya viejo, nadie lo quería contratar para cargar cajones, por lo que él tenía que dedicarse a cargar hielo y comida en ollas, así como otros bultos eventualmente. Como cargador, Condori estaba obligado a tener que trabajar durante toda su vida sin derecho a un seguro de salud o a una pensión. Del mismo modo, en su condición particular de cargador y de anciano, Condori expresa su malestar con respecto a los asilos en la ciudad del Cusco, dado que estos exigían una documentación con la que los cargadores no contaban en ese tiempo (una partida de nacimiento o un documento de identidad). Esta negativa los condenaba a morir en la calle y a ser enterrados en fosas comunes. Su situación y la de los demás cargadores constituía, pues, una demostración de que no existían aún los mecanismos adecuados para integrar a este nuevo

proletariado en las urbes sin que la sociedad se precarizase y una alusión a la ausencia de los lazos de ayuda propios de sus comunidades andinas.

Ahora bien, respecto de la institución del ayni (o reciprocidad en español), Condori tampoco la idealiza. Identifica en esta práctica diferencias entre los beneficios que reciben quienes cuentan con más y quienes cuentan con menos animales. De este modo, la persona que quería utilizar esos animales o recibir sus deposiciones para arar o abonar la tierra respectivamente, tenía a cambio que trabajar mucho para sus dueños. Esto era motivo de que algunos comuneros contaran con más brazos para cosechar sus tierras que otros y de que se fueran haciendo cada vez más ricos. Por el contrario, quien no tenía animales, como era el caso de Condori, tenía que cumplir numerosos favores para aquellos que sí los tenían. Al hacer esta afirmación, por un lado, Condori subvierte los márgenes del discurso indigenista al presentar la desigualdad económica y social existente en las comunidades andinas, y al sugerir la existencia de runas ricos. Por otro, parece caer en una contradicción al añorar aquello que, de acuerdo con su experiencia personal, no funcionó. No obstante, no debemos olvidar que, en el Cusco, Condori se siente parte de un conglomerado distinto al de su comunidad (de la que nunca se siente del todo parte, vale la pena mencionar): a quienes dirige su propuesta es a sus pares del proletariado informal. Entre ellos, parece identificar la existencia de una posible comunidad. No olvidemos el argumento de Noriega, para quien el viaje de Grillo tiene el valor de una reconquista, al narrar un despojo simbólico del pueblo donde el protagonista pasó su infancia y la posterior apropiación del espacio urbano mediante la introducción de prácticas sociales características de la sociedad rural. Frente a las condiciones ya mencionadas de los runas migrantes en el Cusco, Condori encuentra en el ayni una solución al crecimiento económico individual, que constituía la única propuesta de subsistencia en las urbes y que, para aquellos, implicaba vivir a merced de un sueldo ciertamente muy escaso.

Aquí en Cusco he visto poco esta costumbre del *ayni*, desde que vine. Los paisanos, cuando vienen aquí se olvidan esta forma de ayudarse. Muchas veces he dicho a mi mujer y también a otros paisanos:

-¿Por qué no hacemos *ayni*? Así, estas casas no estarían como huecos de ratón.

Ayni solo hacemos algunos paisanos, entre parientes o amigos, uno que otro. Si todos hiciéramos *ayni*, estas casas de Pueblos Jóvenes, no estarían como se ven, como casas de condenados; será porque el corazón de todo paisano que se instala en el Cusco ya no escucha las costumbres del pueblo. Por eso todo trabajo que hay aquí en la comunidad es por plata, ya no hay *ayni*. (Condori: 36)

Además, hay que considerar que, para Condori, las condiciones del intercambio de favores habían cambiado en el momento en el que su testimonio fue recogido por Valderrama y por Escalante. Primero, porque Condori por fin cuenta con una vivienda propia, a pesar de ser esta muy precaria y de estar ubicada en un barrio muy pobre. Segundo, porque nadie necesita más ni de su fuerza de trabajo en las labores agrarias ni de las heces de los animales. Les bastaría con prestarse mutuamente su propia mano de obra. Por eso, no debe extrañarnos que, dadas estas nuevas circunstancias, Condori proponga volver a practicar dicha costumbre.

A su vez, es importante mencionar que la migración del campo a la ciudad tuvo su origen en la necesidad que tenían los runas de ganar dinero, dado que las instituciones tradicionales andinas, como el ya mentado *ayni*, se habían vuelto insuficientes para satisfacer la demanda de necesidades básicas de los campesinos, cada vez más empobrecidos. En muchas de las comunidades, como consecuencia de las medidas liberales que tomó el gobierno peruano a fines del siglo XIX, la pérdida de poder de las autoridades comunales en el manejo de la economía y el paso de esta facultad a los jefes de cada familia tuvo como consecuencia que, a largo plazo, no

hubiera cómo proteger a aquellos sujetos caídos en pobreza, a quienes, en el proceso de repartición de tierras, solamente habían recibido pequeñas propiedades, las que tuvieron luego que dividirse en minifundios, cuando les llegó el turno de heredar sus bienes a las generaciones posteriores (Fuenzalida y Matos Mar: 22). En este sentido, es curioso que, tanto en los párrafos iniciales del texto como en el último, la preocupación por ganar dinero esté presente en boca de dos runas, como la madrina de Condori y el mismo Condori, como orientando el ejercicio de lectura en esta dirección:

-Ahora que ya tienes fuerzas y los huesos duros, tienes que ir a trabajar. Te haré, pues, tu fiambre para que vayas a buscar un trabajo, a ver si traes plata siquiera para la sal de la *lawa* [sopa] que comes. (Condori: 18)

Ellos vienen porque en su comunidad no pueden ganar dinero; son pobres, trabajan la tierra solo para ellos, y como no se puede comprar si no es con dinero ciertas cosas que faltan en la casa, como sal, azúcar, ají, herramientas que faltan en la casa, vienen en busca de trabajo. Y como tampoco aquí en la ciudad hay trabajo seguro, si no es la carga, se hacen cargadores para reunir dinero que les falta para las compras. (Condori: 90)

El texto adopta el carácter de testimonio en la medida en la que representa la voz de los runas, pero se distancia de la literatura indigenista clásica y de su representación de unos Andes estáticos. En cambio, retrata a un sujeto migrante y un proceso de transformación, en el que el sujeto empieza siendo semejante al pícaro de *El Lazarillo* para pasar a asumir una identidad proletaria gracias a su contacto con el movimiento sindicalista urbano. La añoranza por la comunidad rural andina es, pues, la demostración de que el protagonista andaba a la búsqueda de una institución que le brindara el auxilio que la sociedad de mercado le negaba. Es en el Cusco donde Condori va a entrar en contacto con los sindicatos y donde va a conocer al ya mencionado

Emiliano Huamantica, el líder sindicalista más importante de la región durante las décadas de 1950 y 1960, de quien va a aprender que su nueva condición es la de proletario, así como acerca de los beneficios de la lucha sindical.

Antes de examinar la relación entre Condori y Huamantica, detengámonos un instante en su proceso particular de adaptación social fallido en la ciudad del Cusco. En Cusco, Condori se solía desempeñar en oficios menores, lo que le permitió ganar lo necesario para sobrevivir, mas no para ahorrar para el futuro. Además, conoció a una mujer (Josefa) y tuvo con ella un hijo (Tomasito), pero ambos murieron producto de enfermedades mal curadas: una tisis tratada demasiado tarde y una infección contraída en el mismo hospital respectivamente. Es llamativo, pues, el abandono del Estado en el relato de ambas muertes. En el caso de su pareja, no solo debido al tratamiento tardío que ella recibió sino a la poca atención que se le dio a su cadáver, con respecto al que el personal del hospital llegó a sugerir que fuese echado a una fosa común al corresponderle a una persona pobre, todo esto enfrente de Condori. En el caso de su hijo, Condori llegó a expresar una gran nostalgia con respecto a cuán distinta habría sido su vida si este hubiera seguido vivo: él no hubiera sido tan pobre ni hubiera tenido que trabajar hasta ser tan viejo, ya que su hijo se habría encargado de cuidarlo.

Cuando Condori conoció a su segunda pareja (Asunta), Leocadio Mamani, su único amigo, según confesión del propio protagonista, le recomendó que se casase con ella para acabar así con su mala suerte y que la mujer no se le muriera otra vez. Condori asiente, pero no recurre únicamente a la suerte o a la religión para cuidarse. Recurre también a una institución social que cumple un rol muy importante en el mundo andino: el compadrazgo. El compadrazgo es una manera que tienen los novios de ampliar el ámbito de sus relaciones sociales con la inclusión de personas que no forman parte de su misma comunidad campesina y con quienes van a adquirir el derecho a recibir

favores así como la obligación de darlos a partir de ese momento (Isbell: 142). Sin embargo, cuando Condori le pide a Mamani que él sea su padrino de matrimonio, este le sugiere que sea más inteligente y que elija a un padrino que le otorgue acceso a beneficios sociales y que interceda por él en ámbitos en los que el runa carecía de voz, es decir, le sugiere elegir a un misti. Mamani, pues, le recuerda que el carácter del compadrazgo no es meramente afectivo sino utilitario, y que, en un ámbito urbano avieso, como era para ellos el Cusco, constituye un recurso más con que alcanzar la integración.

Este hombre de buen corazón me dijo:

-Te ayudaremos, compadre. Si no quieres matar a esa mujer, cástate.

-Bueno, compadre, gracias. Pero, tú serás, entonces, mi padrino.

(...)

-Carajo, Gregorio, no seremos cojudos, no estamos en hawallaqta [pueblo extranjero], para que tu compadre de matrimonio también sea otro runa como tú. Estamos en hatun llaqta [pueblo grande], de misti puro; cómo no vamos a conseguir un misti para que alguna vez hable por ti. (Condori: 74)

El misti seleccionado fue un comerciante llamado José Díaz, un conocido de su esposa. Resulta interesante notar las diferencias que Condori encuentra entre tener un compadre comunero y uno misti. Tener un compadre misti implica siempre un gasto mayor: constituye una inversión. Por eso, la pareja tiene que llevarle una serie de regalos para que acepte ser su padrino: choclos, carne de cordero, cerveza y leche. Incluso, Condori llega a afirmar que ellos tuvieron suerte, ya que este misti no era como otros que solían hacerse de rogar. Sin embargo, el compadrazgo no le va a generar mayores beneficios a Condori, sobre todo cuando vuelve a tener problemas debido a su situación de pobreza: en el texto, no vamos a volver a ver aparecer al misti Díaz, aun cuando

Condori es echado en dos ocasiones del terreno en donde había levantado su casa y termina viviendo en el barrio de Coripata gracias a la compasión de otro misti que les cede un nuevo terreno en desuso. Como lectores, no conocemos los motivos por los que Condori no recurre al misti Díaz ni por qué este no acude en su auxilio, pero su ausencia en estos momentos de crisis pareciera sugerir que los lazos establecidos mediante el compadrazgo no implican la existencia de un fuerte compromiso como el que sí existe en el campo, lo que nos motiva a pensar que, en un espacio urbano, el individualismo y las leyes del mercado ocupan un lugar prioritario.

Es luego de que la sociedad, el Estado y las mismas instituciones andinas fracasan que, en el relato, hace su aparición el sindicato, encarnado en la figura protectora de Emiliano Huamantica, su dirigente más importante. Condori conoció el sindicato cuando se hizo obrero. Para poder ser contratado en la fábrica textil Huáscar, en el texto, propiedad del empresario italiano César de Luchi Lomellini⁷⁶, Condori va a precisar de la intermediación de Mamani, quien, recurriendo al engaño, lo va a presentar como un albañil, cuando su experiencia se limitaba a la de peón. Una vez dentro, él descubre el carácter casi obligatorio de la asistencia a las asambleas, llevadas a cabo con el fin de concientizar a los obreros, y el gran poder de negociación que tenían los sindicatos mediante las protestas. En el texto, se narra brevemente la manifestación en contra del alza del precio de la gasolina, que implicaba la consecuente alza del precio de todos los productos básicos en la ciudad, mas no el alza de los salarios de los obreros, y la participación de Condori en ella protestando y viviendo.

⁷⁶ César de Luchi Lomellini fue un empresario italiano asentado en el Cusco, y uno de los dueños de la fábrica de tejidos de algodón Huáscar y de la fábrica de tejidos de lana La Estrella S. A. Las dos fueron las primeras fábricas urbanas de la ciudad del Cusco y figuraron entre las principales fábricas de la región durante la primera mitad del siglo XX (Medina: 165).

Es también Mamani quien le va a presentar a Huamantica, lo que genera gran alegría en Condori no solo por el “buen corazón” del dirigente, como él afirma, sino, -podemos sospechar- porque lo ha visto hablar en público y conoce la gran ascendencia que tiene entre los demás obreros gracias a la virilidad de su carácter, así como el poder que esto le da dentro de la sociedad cusqueña. Condori siente una gran admiración por Huamantica, ya que reconoce que él es una persona a quien no le da miedo enfrentarse a la voluntad de los hacendados, de los burgueses y de las autoridades por igual. Pero no solo lo admira: siente una afinidad con él que expresa cuando lo saluda con un apretón de manos y con un saludo en “runa simi” (“quechua”). Resulta significativo que se narre su encuentro en estos términos, ya que no se ha mencionado estos detalles con respecto a todos los demás encuentros que el protagonista ha tenido a lo largo del texto. El saludo entre ellos es un saludo entre iguales. Primero, el apretón de manos implica una relación de compañerismo, muy diferente de las de servilismo o de compadrazgo que Condori había establecido mientras deambulaba por el campo o al casarse. Segundo, las palabras en quechua, cuya mención en el texto podría parecer superflua si consideramos que él solamente hablaba en dicha lengua, implican el reconocimiento de una subalternidad compartida tanto por él como por Huamantica y que trasciende su pertenencia a la clase obrera: es un reconocimiento étnico, de quien sabe que hay una base runa común entre ambos, así como un mismo origen rural. Recordemos la importancia de la figura de Huamantica al momento de establecer una causa en común para las distintas clases de oprimidos en el testimonio de Huillca. La alianza que Condori establece con Huamantica iba a demostrar, pues, ser más fructífera que su alianza con el misti Díaz cuando el primero de ellos consigue que Condori no sea echado de la fábrica Huáscar, y que, en cambio, sea reubicado como barrendero, puesto en el que se iba a desempeñar por más de veinte años.

Por este motivo, Condori expresa su amargura con respecto a la labor de los dirigentes que sucedieron a Huamantica después de su muerte, ya que considera que estos no defendieron con el mismo empeño los intereses de los obreros migrantes. En cambio, Condori cree que aquellos se dejaron comprar a cambio de propiedades por los dueños de la fábrica Huáscar, los hijos del ya para ese entonces fenecido patriarca de los Lomellini, quienes argumentaron que ya no había suficiente dinero con que traer algodón al Cusco como justificación para cerrarla. En el texto, vemos que Condori no conoce con precisión las reglas del mercado y que asume que, mediante las protestas, se puede mantener funcionando a una fábrica. Lo que sí intuye certeramente es que, frente a los intereses privados de los dueños de los medios de producción, el sindicato bien representado constituye la única institución para ejercer algún tipo de resistencia en pos del bienestar de los obreros migrantes del Cusco. No concibe, por eso, que la muerte de Huamantica haya sido el mero producto de un accidente. A su juicio, Huamantica habría sobrevivido, pero habría sido envenenado posteriormente por sus enemigos, los hacendados, con lo que le atribuye a este evento una dimensión política. Político es también su juicio cuando identifica al líder sindical como defensor de los pobres dada su pertenencia al partido comunista en contraposición a los hacendados de orientación aprista, lo que no solo nos sirve para confirmar la fuerte presencia del partido comunista prosoviético en la construcción del sindicalismo cusqueño (presencia ya comentada ampliamente en el capítulo anterior), sino que nos permite, además, sospechar la presencia, en este pasaje, de las simpatías políticas de los mediadores letrados.

Condori, pues, considera que el sindicato es la institución ideal en el ámbito urbano para servir a favor de la causa de los runas devenidos en obreros, que no cuentan con el apoyo del Estado y que han olvidado sus propias instituciones rurales. Él reconoce en estos factores la razón de ser de las frágiles condiciones y de la ausencia de estabilidad en la vida de los proletarios. No

obstante, si bien le gustaría que los cargadores se agruparan en sindicatos y pudieran aglutinar sus reclamos en una sola voz que los representase, jamás asume esa responsabilidad (por no sentirse con la capacidad de liderar o por carecer de las fuerzas necesarias al estar ya en su vejez, da lo mismo), por lo que dicho reclamo queda formulado meramente como un anhelo⁷⁷. Este anhelo, que le corresponde a una clase social y no a un individuo solamente, es finalmente expresado en el texto, lo que le da a este su dimensión de testimonio.

3.5 CONCLUSIÓN

Por todo lo dicho, considero que estamos frente a un texto en el que los autores no hacen solamente hincapié en el componente étnico del sujeto subalterno, como ha señalado ya ampliamente la crítica, sino que recurren a elementos pertenecientes a otras tradiciones literarias para presentarnos a un nuevo sujeto quechua, protagonista de una picaresca andina. Primero, emplean motivos de la picaresca clásica, más específicamente de *El Lazarillo*, como la orfandad de su protagonista y el uso del ingenio y de la mentira para subsistir en medio de sociedades en vías de descomposición gracias al avance de un capitalismo incapaz de integrar eficientemente el excedente de mano de obra por él generado, si bien en dos fases muy distintas de su desarrollo, como lo son la acumulación originaria y el imperialismo. Segundo, emplean motivos de la tradición andina, como el dios andador Cuniraya, cuya vocación de timador se ve reflejada en personajes del texto, como los ccamaras o los quechuas cuando tienen que discutir con las

⁷⁷ Si bien debemos reconocer que sus acciones no tuvieron un impacto significativo en la sociedad mientras él aún vivía, tras su muerte, su testimonio inspiró a la institución alemana Pan para el Mundo a financiar la construcción del albergue Casa del Cargador, para que, en él, pudieran pernoctar aquellas personas que, como ocurrió en el caso de Condori, carecen, hoy en día, de techo y tienen que dormir en las calles del Cusco.

autoridades. Sin embargo, resulta muy interesante que Condori no solo formule una crítica en contra del despotismo de los mistis sino una autocrítica al referirse a la necedad de sus antepasados los incas, en quienes no primó la astucia sino el orgullo al negarse a asimilar los nuevos saberes que habían traído consigo a los Andes los conquistadores y que garantizaban su dominio. Todos estos elementos dan como resultado un texto que, al menos en sus primeros nueve capítulos, podríamos catalogar de picaresca quechua y que se distancia de los relatos épico-revolucionarios, propios de la narrativa indigenista ortodoxa.

No obstante, el cariz picaresco del relato cede el paso a un cariz testimonial desde el capítulo diez en adelante. La historia de Condori no se resuelve como la de Lázaro, quien renuncia a su honor y acepta vivir en un mundo signado por el desencanto, en el que cada quien se acomoda dónde y cómo puede. Condori, en cambio, no llega a superar su condición de proletario informal ni a salir de la pobreza. Dado el contexto sociopolítico en el que le tocó vivir, la única vía que encontró para poder manifestar su malestar y formular sus reclamos fue la sindical, la que, por un breve periodo de tiempo, lo terminó proveyendo del amparo con el que no había contado en la ciudad cuando había confiado en la aplicación de las instituciones comunales rurales. Condori nunca llega a dar los primeros pasos para hacer realidad su deseo de formar un sindicato de cargadores, por lo que este termina siendo una mera añoranza antes que parte de un proyecto político real. Sin embargo, el carácter de su protesta le da la forma de un testimonio al texto: un texto en el que Condori asume el rol de representante de los campesinos migrantes convertidos en proletariado informal al llegar a la ciudad.

4.0 CAPÍTULO 3: ENTRE EL MITO DEL PROGRESO Y EL MITO DE LA COMUNIDAD IDÍLICA: ALCANCES Y LIMITACIONES DEL BILDUNGSROMAN EN EL TESTIMONIO DE LURGIO GAVILÁN

En mi pueblo no había carreteras, solo caminos
prehispánicos por donde íbamos persiguiendo el futuro.

—Lurgio Gavilán, *Carta al teniente Shogún*

Pero ¿qué tendrán estas tierras lejanas, extrañas, olvidadas
por la clase gobernante, para que a uno le vengan deseos de
querer volver?

—Lurgio Gavilán, *Memorias de un soldado desconocido*

4.1 INTRODUCCIÓN

Entre los testimonios de Saturnino Huillca y de Gregorio Condori Mamani, publicados en la década de 1970, y la autobiografía de Lurgio Gavilán, publicada en la del 2010, hay una brecha de casi cuarenta años signada por las circunstancias de la guerra y de la postguerra entre el Estado peruano y los grupos subversivos Partido Comunista del Perú - Sendero Luminoso (PCP-SL) y Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), las que cambiaron radicalmente el escenario político peruano. Así mismo, en ese lapso, se incrementó el acceso a la educación escolar y a la educación universitaria en los Andes, lo que le permitió a un quechua como Lurgio Gavilán ser capaz de escribir su propia historia sin tener que recurrir a un intermediario. Gavilán participó directamente en el conflicto armado interno como combatiente. Con ese aval, por medio de su relato, cuestiona la lectura hegemónica elaborada por los intelectuales criollos: retrata la violencia

política no como una lucha a muerte entre dos bandos enfrentados con civiles inocentes de por medio, sino como una lucha con respecto a la que nadie en las comunidades andinas permaneció al margen y acerca de la que los perpetradores no fueron tan culpables ni las víctimas, tan inocentes. En un escenario así, estas dos categorías pierden vigencia, con lo que se hace evidente la necesidad de encontrar otras nuevas, que permitan capturar la complejidad del conflicto y superar viejas interpretaciones maniqueas acerca del mismo. Este es un punto que ha sido bastante discutido en los últimos años gracias, en buena medida, a la publicación de su texto.

Hay que señalar que los textos de ficción y académicos escritos acerca del conflicto armado interno constituyen un conjunto abrumador. En la última cuenta llevada a cabo en su artículo “Bibliografía anotada de la ficción narrativa peruana sobre la guerra interna: de los años ochenta y noventa (con un estudio previo)”, Mark Cox estimaba que ciento sesenta y cinco escritores distintos habían escrito, hasta el año 2010, 306 cuentos y 68 novelas sobre el tema, cifras que no han dejado de crecer en los siguientes doce años (Cox: 5)⁷⁸. Del mismo modo, la bibliografía académica escrita al respecto, de carácter antropológico, sociológico, literario e histórico, es tan o más abundante, al punto de dar pie a que surgieran nuevos campos de estudio, como en el caso de la llamada “senderología”, rama abocada únicamente al estudio de Sendero Luminoso y entre cuyos principales nombres destaca el del antropólogo Carlos Iván Degregori, así como con el apoyo de casas editoriales, como la del Instituto de Estudios Peruanos (IEP), que es la que cuenta con el mayor número de publicaciones sobre el tema. Sin embargo, a pesar del mar de documentos existente, el de Gavilán destaca por ser la primera historia de vida publicada por un quechua con

⁷⁸ Cox ya había elaborado dos cuentas anteriores. Al publicar su antología *El cuento peruano en los años de violencia* (2000), pudo contar más de 100 cuentos y 30 novelas escritos por sesenta distintos autores. Cuatro años después, al publicar *Pachaticray* (2004), contó 192 cuentos y 46 novelas escritos por ciento cuatro distintos autores. La última cuenta que elaboró el autor es la que data del año 2008.

nombre y apellido que participó activamente en la guerra. Fue este hecho el que provocó gran revuelo entre todos los expertos sobre el tema. Casi de inmediato, se organizaron charlas y congresos en universidades e instituciones privadas para debatir el documento: había que orientar su lectura.

Mencionemos someramente algunas características formales del texto. El libro de Gavilán se titula *Memorias de un soldado desconocido* y narra tanto su paso por dos de las principales organizaciones que tomaron parte en el conflicto armado interno, Sendero Luminoso y el Ejército, como su posterior incorporación a la sociedad, primero, como fraile en la orden franciscana y, luego, como estudiante y profesor en la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. El libro cuenta con dos ediciones. La primera edición (2012) presenta, en el subtítulo de su portada, al relato como una autobiografía y como un estudio de antropología, e incluye un prólogo escrito por el mismo Degregori, quien, en las primeras líneas, se refiere a este como un “libro excepcional”, que narra una “vida excepcional” (Gavilán, 2012: 9) (ver Figura 8). Además, el documento incluye un estudio introductorio escrito por el antropólogo chileno Yerko Castro, quien aborda el texto desde la perspectiva de la antropología de la violencia y le adjudica un valor en la medida en la que la confesión que porta puede ser de utilidad como parte de una investigación antropológica acerca del tema. Por su parte, la segunda edición (2017) prescinde del subtítulo y se distancia del enfoque con que los paratextos orientan la lectura del texto en su primera edición con el fin de hacer énfasis en su condición testimonial (ver Figura 9). Esta edición incluye un nuevo prólogo escrito por el mismo Gavilán, en el que el autor, haciendo eco de la discusión que despertó la aparición de su texto⁷⁹, invita al lector a buscar, en su personaje, al ser humano ubicado detrás de

⁷⁹ Después de la publicación de la primera edición del texto, se organizaron diversos coloquios académicos en donde se discutió el relato. Entre estos eventos, destaca el coloquio *Diálogos por la paz y la memoria* organizado por el IEP en el año 2013 y que convocó entre sus ponentes tanto a académicos como a representantes del Ejército, lo que hace

la etiqueta de “perpetrador”, con todas sus complejidades y con todas sus ambigüedades. Así mismo, el documento incluye una nueva sección con breves testimonios de dos excompañeros de Gavilán en el Ejército y el de una mujer senderista (Andrés, Vicente y Adela respectivamente), gesto con el que el autor niega el carácter extraordinario que muchos personajes públicos le adjudicaron a su vida en particular para intentar construir una voz que sea representativa de un grupo numeroso de individuos quechuas⁸⁰.



Figura 8: Portada de *Memorias de un soldado desconocido* (2012)

de este uno de los proyectos más ambiciosos de discusión de la tarea de construir una memoria del conflicto. Del mismo modo, Gavilán ha sido invitado a numerosos programas televisivos de amplia difusión pública para ser entrevistado, entre los que destacan el matutino *Abre los Ojos*, conducido por el reconocido periodista Beto Ortiz, y el programa *Casa Tomada*, conducido por el también reconocido periodista Raúl Tola.

⁸⁰ La fascinación que manifiesta el sujeto criollo peruano frente a Gavilán como individuo es una constante. El escritor e intelectual Mario Vargas Llosa se expresa con respecto a su vida como “sacada de una novela de aventuras”. El periodista Beto Ortiz titula su entrevista como “La asombrosa vida de Lurgio Gavilán”. El también periodista Raúl Tola tilda su autobiografía de “exagerada”, dado el sinfín de experiencias que narra como parte de una sola vida. Al respecto, Cynthia Milton cuestiona el carácter excepcional de la vida de Gavilán, a la que juzga como tal solo desde la perspectiva de un limeño, dado que considera que su caso debió de haber sido relativamente común para quienes habitaron la región andina afectada durante el periodo del conflicto (Milton: 119).

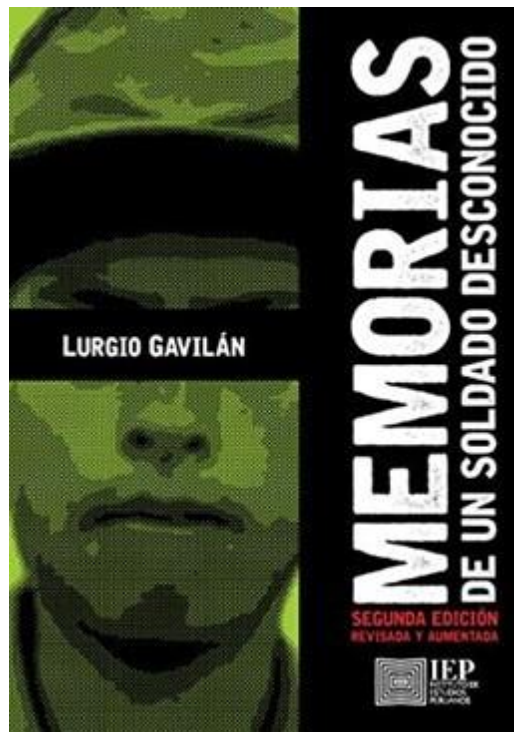


Figura 9: Portada de *Memorias de un soldado desconocido* (2017)

La crítica académica acerca del texto ha incidido en debatir su situación de exclusión social como un quechua y las implicancias del formato en el que está escrita su historia. Con respecto a su condición social, en su artículo “Tres veces muertos: narrativas para la justicia y la reparación de la violencia simbólica en el Perú” (2018), Lucero de Vivanco propone pensar al campesino como un “muerto vivo”. Ella considera que este ha muerto tres veces consecutivas en los últimos cuarenta años: primero, al ser invisibilizado simbólicamente dada su condición de marginalidad económica y social; segundo, al ser exterminado físicamente durante el conflicto; y tercero, al ser nuevamente invisibilizado simbólicamente por un Estado indiferente ante sus reclamos de justicia. En el terreno de las representaciones, De Vivanco sostiene que hay un grupo de narrativas peruanas a las que denomina como “memorias sucedáneas” en las que los personajes, ante la ausencia de una justicia transicional efectiva por los crímenes en contra de los quechuas, pretenden obtenerla

con sus propias manos, decisión que solo alimenta y retroalimenta el circuito de violencia y que demanda, para su solución, la intervención del Estado. No obstante, la autora considera que hay otro grupo de narrativas que hace hincapié en subsanar ya no la violencia física sino la violencia simbólica que sufrieron los quechuas mediante la simbolización de sus reclamos y a las que denomina “memorias restauradoras”. El objetivo que persiguen quienes escriben este tipo de narrativas es acercarse al lector estableciendo con él un vínculo de carácter afectivo recurriendo a hacer explícito el sufrimiento corporal del protagonista: el hambre, el frío, el castigo físico, la desnudez, etc. En este sentido, De Vivanco considera que el recurso de la representación patética es utilizado por el autor para hacer más visibles a los quechuas.

Por su parte, Betina Campuzano, en su artículo “Tatuajes en la memoria: autobiografía y violencia en el Perú reciente” (2016), es una de las críticas que cuestiona la teoría de los dos demonios y propone que la de Gavilán es una narrativa de la memoria basada en la construcción del pasado desde el presente. En este sentido, si bien Gavilán revaloriza expresiones culturales andinas, articula sus recuerdos de acuerdo con una identidad colonizada, que se expresa como la de un académico y no como la de un quechua: les adjudica a los quechuas el estereotipo de bárbaros en contraposición con la civilidad que caracterizaría a los intelectuales criollos. Para sostener esta afirmación, Campuzano se remite a un episodio puntual en el texto: cuando Gavilán regresa después de muchos años a la región de Ayacucho que solía recorrer durante la guerra. Allí se encuentra con un comunero, quien, al no reconocerlo, le pide que se identifique. Campuzano hace énfasis en la reacción de Gavilán: este entra en pavor al darse cuenta de que no lleva consigo su documento nacional de identidad y al recordar inmediatamente la matanza de los ocho periodistas acontecida en Uchuraccay veinticinco años antes, así como las conclusiones a las que arribó la comisión encargada de investigar los hechos y que encabezó el novelista peruano Mario Vargas

Llosa⁸¹. El desenlace de la escena es también paradigmático para ella: Gavilán logra sortear el peligro al encontrar su carné de académico, el único documento de identificación que lleva entonces consigo.

Del mismo modo, Cynthia Milton dedica el capítulo “Guerra fratricida: The Parallel Lives and Writings of Carlos Freyre and Lurgio Gavilán” de su libro *Conflicted Memory* (2018) a comparar el texto de Gavilán con la novela *Desde el Valle de las Esmeraldas* (2011) de Carlos Freyre⁸², soldado del ejército peruano que combatió al PCP-SL en la selva ayacuchana durante la década de 1990, para proponer el carácter fluido de las identidades de quienes participaron en el conflicto, con lo que se suma a los cuestionamientos acerca de que todos los combatientes deben ser catalogados únicamente como perpetradores o como víctimas. Con respecto a la novela de Freyre, Milton sostiene que, en ella, cada personaje representa a un actor social y que el texto tiene como fin adjudicarles a los militares cualidades heroicas en un contexto -el de su publicación- en el que estos venían siendo cuestionados por haber violado, en repetidas oportunidades, los derechos de los quechuas durante el conflicto. Por otro lado, con respecto al texto de Gavilán, Milton nos presenta a un sujeto que, como guerrillero, no inspira terror sino lástima dada su condición de niño menesteroso, y como soldado, no inspira respeto sino rechazo, dados los múltiples abusos que cometen los miembros del Ejército en el relato. Además, hace énfasis en la voluntad de Gavilán de pertenecer a un grupo y de compartir un credo como el motivo por el que

⁸¹ Se conoce como masacre de Uchuraccay al asesinato de ocho periodistas de distintos medios de prensa en enero de 1983 que decidieron cubrir el ajusticiamiento de siete integrantes del PCP-SL en la comunidad vecina de Huaychao, en la provincia de Huanta, al norte de Ayacucho, y que fueron también asesinados por los comuneros del pueblo vecino de Uchuraccay al ser confundidos con los miembros de una columna guerrillera. El suceso contó con una gran cobertura por parte de la prensa peruana al punto de motivar la conformación de una comisión investigadora encabezada por el mismísimo Mario Vargas Llosa.

⁸² Freyre es conocido por haber sido el encargado de darle forma a *En honor a la verdad* (2010), documento en el que las Fuerzas Armadas del Perú cuentan su versión de los hechos acontecidos durante los años de la violencia política y que constituye una respuesta al *Informe Final* (2003) de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR).

el cambio constante de una institución a otra es narrado de forma tan natural y no da pie a una lucha ideológica interna dentro del personaje.

Finalmente, con respecto al formato en el que Gavilán escribe su historia, tanto Claudia Salazar en su artículo "Escrituras del yo y políticas de la memoria: recepción y circulación de los textos de Lurgio Gavilán y José Carlos Agüero" (2016) como Juan Zevallos-Aguilar en su breve estudio "El testimonio: de la representación a la autorrepresentación (1974-2016)" (2018) consideran que el texto presenta la estructura de una picaresca: Gavilán, al igual que el protagonista de *La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades* (1554), es un desamparado que cambia de organizaciones como aquel de patrones buscando con que paliar su hambre. Además, los autores hacen hincapié en que Gavilán transita por instituciones claves en el proceso de modernización capitalista y por una organización con un proyecto modernizador comunista: el Ejército, la Iglesia Católica, la Universidad y el PCP-SL respectivamente. Zevallos-Aguilar afirma que el objetivo del texto es mostrarles a los lectores que los hombres quechuas contaron con opciones a elegir durante el conflicto y que escogieron las que les parecieron más convenientes con el fin de garantizar su propia subsistencia, lo que hace de ellos no víctimas sino sobrevivientes. Salazar, por su parte, cuestiona las lecturas de intelectuales como Mario Vargas Llosa o como Yerko Castro, quienes ven, en el testimonio de Gavilán, una confesión transparente. En cambio, ella llama la atención sobre su agencia como autor de una ficción autobiográfica y opone el potencial disruptivo que porta el texto a las lecturas que lo apaciguan y que hacen de él buen recordar⁸³.

⁸³ "Buen recordar" es una categoría acuñada por Francesca Denegri y Alexandra Hibbett en su libro *Dando cuenta: Estudios sobre el testimonio de la violencia política en el Perú (1980-2000)* (2016) para referirse a un modo de recordar que apunta a cerrar la herida que abrió la guerra en el tejido social peruano sin la necesidad de solucionar los problemas estructurales que le dieron origen.

En el presente capítulo, mi objetivo es desarrollar la idea propuesta por Salazar y por Zevallos-Aguilar con respecto a la identidad de Gavilán. Al igual que ellos, quiero sostener que Gavilán es un sobreviviente y escarbar en las diferencias que dicho concepto tiene con el de víctima, así como sus implicancias en el caso andino. En este sentido, considero que no debemos perder de vista que, al igual que en el caso de Gregorio Condori Mamani, el relato de Gavilán forma parte de un conjunto de narrativas del yo quechuas que abandonan el modelo de la gesta épica basada en la abierta rebelión en contra de los dueños de la tierra, característica de las publicaciones más representativas del indigenismo ortodoxo, para asumir el formato del viaje, que, en el caso andino, implica la migración a las ciudades en pos de alcanzar el anhelado progreso social. No obstante, quiero agregar a esta lectura que el trayecto que el protagonista emprende en busca de poder procurarse su subsistencia también debe ser entendido como el relato de una historia de aprendizaje de un quechua que no termina de asumir por completo la vía neoliberal y que va a volver constantemente la mirada hacia su propia comunidad de origen a la búsqueda de la armonía perdida con el inicio del conflicto. Sobre la base del giro que da la historia en su último tramo y de la inclusión de los breves testimonios que acompañan a la segunda edición del texto, quiero hacer énfasis en la persistencia de un componente quechua en la subjetividad de Lurgio Gavilán, que determina que su texto apunte en dos direcciones: primero, hacia las afueras de su pueblo, en búsqueda del anhelado progreso social, y segundo, de vuelta a él, en búsqueda de la recuperación imposible de la comunidad idílica andina.

4.2 EL TESTIMONIO DE LURGIO GAVILÁN EN EL DEBATE ACERCA DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA

4.2.1 LA IRRUPCIÓN DEL INFORME FINAL DE LA CVR EN EL ESCENARIO DEL POSTCONFLICTO

Antes de empezar a analizar con detalle el texto de Lurgio Gavilán, debemos comprender cuál fue el contexto de su publicación. La versión oficial acerca del conflicto armado interno es que este tuvo lugar entre los años 1980 y 2000⁸⁴, y que involucró principalmente a dos bandos: por un lado, los grupos subversivos Partido Comunista Peruano Sendero Luminoso (PCP-SL) y Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), y por el otro, la Policía Nacional y el Ejército del Perú. La denominación que emplearon la clase política, las fuerzas del orden y los medios de comunicación desde un inicio para referirse al conflicto fue “terrorismo”, término que sirvió para sancionar social y legalmente los actos violentos cometidos por las organizaciones subversivas, mas no los cometidos por las fuerzas armadas o por las autodefensas campesinas, y que no se actualizó conforme el conflicto fue creciendo en intensidad y abarcando nuevos frentes⁸⁵. Recordemos que ni el gobierno de Fernando Belaúnde (1980-1985) ni el de Alan García (1985-1990) ni el de Alberto Fujimori (1990- 2001) mostraron voluntad política por castigar las violaciones de derechos humanos cometidas por las fuerzas del orden. Esta situación cambió cuando se hizo pública la enorme red de corrupción dirigida por el último de estos gobiernos, lo

⁸⁴ Existe consenso entre los estudiosos del tema con respecto a que el conflicto terminó en el año 2000, a pesar de que aún quedan remanentes activos de Sendero Luminoso en lo más recóndito de la selva central y sur del Perú.

⁸⁵ La primera ley antiterrorista fue el Decreto legislativo No. 046, expedido en el año 1981 por el gobierno del presidente Fernando Belaúnde Terry, solamente un año después de iniciado el conflicto y cuando del accionar del PCP-SL no se sabía más que los ataques eventuales a comisarías en pequeñas aldeas andinas y el robo de explosivos en algunos centros mineros.

que tuvo como consecuencia la renuncia de Fujimori a la presidencia del Perú y el ascenso de un gobierno de transición, que se caracterizó por sentar las bases para recuperar las instituciones encargadas de administrar justicia luego de lustros de reinante impunidad. Para poder determinar de forma transparente cuáles fueron las causas y quiénes los responsables de las decenas de miles de muertos y desaparecidos en el conflicto, este nuevo gobierno instauró, en el año 2002, la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), compuesta por un conjunto de representantes de los diversos sectores de la sociedad⁸⁶, la que publicó, en agosto del año 2003, el documento que hoy los peruanos conocemos como el *Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. La conclusión del informe fue que tanto los grupos subversivos como las fuerzas del orden habían cometido crímenes en contra de la población civil y que las causas inmediatas y mediatas eran tanto políticas como estructurales. La publicación de este documento inauguró, pues, una nueva etapa, caracterizada por el debate acerca de en qué términos debíamos recordar nosotros los peruanos el conflicto.

Este debate no es extraño al escenario político latinoamericano de los últimos treinta años. Al respecto, Elizabeth Jelin, en su libro *Los trabajos de la memoria* (2002), sostiene que, en contextos de postdictadura, el ejercicio de construir una memoria implica batallar en el terreno discursivo no solo en contra del olvido sino, sobre todo, en contra de otras memorias, muchas de ellas defendidas por sectores de la población poco afines a la construcción de sociedades democráticas en las que prime el respeto por los derechos humanos. Estas otras memorias fueron oficializadas por los regímenes autoritarios, los que eran dueños de los medios de comunicación

⁸⁶ Las Fuerzas Armadas siempre hicieron sentir su malestar con respecto a la poca representación con que contaron dentro de la CVR. La respuesta de la CVR siempre fue que ellas no podían ser juez y parte al momento de redactar el *Informe*. Por este motivo, las Fuerzas Armadas publicaron, en el año 2010, su propia versión de lo acontecido durante el periodo de violencia política, el ya mentado *En honor a la verdad*.

masiva. De ellos se valieron para propagar una versión maniquea de la historia, en la que los militares cumplieron un rol providencial en contra de la amenaza comunista, lo que permitió sentar las bases para el posterior progreso económico, basado en la implementación vertical de políticas de libre mercado. Tal fue el caso de la mayoría de los países que conforman el denominado Cono Sur en América Latina: Argentina, Brasil, Chile y Uruguay. Frente a estas memorias ya establecidas, Jelin hace énfasis en la labor que desempeñaron no solo los portadores de las memorias subalternas, sino aquellos a los que ella denomina “emprendedores de la memoria”, actores sociales preocupados por dotar de visibilidad a las memorias silenciadas. Con este fin, se valieron del establecimiento de registros tanto materiales como inmateriales, ya sea monumentos, museos, fechas recordatorias, etc., y del prestigio adquirido gracias a su labor muchas veces conjunta por parte de instituciones de derechos humanos, académicos, estudiantes y artistas, quienes fueron cobrando notoriedad entre la sociedad civil. De este modo, fueron construyendo una narrativa del conflicto que articulaba las propias experiencias de las víctimas y que les permitía superar el silencio que acompaña siempre al trauma⁸⁷. Jelin señala que, ante la ausencia de participación del Estado para establecer canales oficiales y legítimos con el fin de definir lo acontecido durante los periodos de violencia política, quienes defienden memorias opuestas jamás pueden llegar a un consenso, pero vamos a ver que, en el caso peruano, la existencia de estos canales no es tampoco garantía de que ello sea posible. Afirmo la autora con respecto al ejercicio de construcción de la memoria:

El espacio de la memoria es entonces un espacio de lucha política, y no pocas veces esta lucha es concebida en términos de la lucha «contra el olvido»: recordar para no repetir. Las

⁸⁷ En los estudios de la memoria, el trauma es equivalente al silencio. Este es el producto de la ausencia de categorías con las que la víctima puede verbalizar sus experiencias (Sarlo: 30).

consignas pueden en este punto ser algo tramposas. La «memoria contra el olvido» o «contra el silencio» esconde lo que en realidad es una oposición entre distintas memorias rivales (cada una de ellas con sus propios olvidos). Es en verdad «memoria contra memoria». (Jelin: 6)

Ahora bien, lo que diferencia el caso peruano de los casos del Cono Sur es la presencia del factor étnico. El *Informe final* establece que, en el caso peruano, la gran mayoría de bajas durante el conflicto armado interno pertenecieron a grupos étnicos tradicionalmente discriminados y subalternizados: eran indígenas⁸⁸. El documento hace hincapié en que, en un país en el que los hablantes de quechua constituían solo la quinta parte de la población, la mayor parte del 75% de bajas lo hablaba como lengua materna. Además, señala que poco más del 35% de las muertes ocurrieron entre individuos que se ubicaban en el quintil más pobre del país, cuyo rostro, en la gran mayoría de casos, era rural y campesino. De igual manera, la CVR establece que, cuando las acciones armadas se trasladaron de la región donde se inició el conflicto, conformada por los departamentos de Apurímac, Ayacucho y Huancavelica⁸⁹ y habitada sobre todo por campesinos quechuahablantes, a la ciudad de Lima, capital del Perú y habitada sobre todo por criollos y mestizos hispanohablantes, el número de muertes disminuyó considerablemente. De este modo, a pesar de haber presentado un escenario lleno de matices en el contenido de su informe y empujada, tal vez, por la contundencia de estos datos, en sus conclusiones, la CVR formula la existencia de responsables y de víctimas, y determina que, mientras que aquellos formaron parte de instituciones con una faz criolla y moderna (tanto el Estado como el PCP-SL defendían proyectos distintos de

⁸⁸ En este estudio, voy a referirme al caso de los indígenas quechuas. Sin embargo, debemos también considerar a un grupo étnico amazónico tan o más golpeado en términos porcentuales que los quechuas: los asháninkas. La CVR ha establecido que uno de cada cinco asháninkas murieron durante el conflicto.

⁸⁹ Estos departamentos se ubican en el centro y en el sur de los Andes peruanos, región conocida como “trapezio andino”. Se caracterizan por contar con algunos de los mayores índices de pobreza y marginación en el Perú.

modernidad), estas últimas se caracterizaron, sobre todo, por ser indígenas, vivir en el campo y hablar el quechua. No en vano la versión abreviada del *Informe Final*, publicada solo un año después (2004), lleva por título *Hatun willakuy*, término quechua cuyo significado es “*Gran relato*”, y en su portada la fotografía de un campesino andino abrazado a un ataúd, que corresponde al entierro de los comuneros brutalmente asesinados por miembros del PCP-SL en la masacre de Lucanamarca⁹⁰. Por todo lo dicho, yo considero que la CVR asumió la tarea de redactar su informe con un objetivo entre ceja y ceja: para contribuir con el proyecto de construcción de una democracia real, en la que todos los peruanos gozaran de una ciudadanía efectiva, era indispensable construir una memoria del conflicto que subrayara la necesidad de incorporar a los indígenas a la nación en el ejercicio real de sus derechos. Por ende, en sus conclusiones, apunta no solo a determinar quiénes fueron los responsables inmediatos de la violencia, sino a identificar, en la constitución misma de la sociedad peruana, las condiciones estructurales que la hicieron posible y a recalcar la importancia de imaginar posibles soluciones en este nivel. De esta manera, responde a un reclamo de inclusión que data de las dos últimas décadas del siglo XIX y que fue plasmado, en el campo de la representación literaria, por los indigenistas a lo largo del siglo XX. En el último párrafo de su *Informe*, la CVR afirma lo siguiente:

La CVR entiende que la reconciliación debe ocurrir en el nivel personal y familiar; en el de las organizaciones de la sociedad; y en el replanteamiento de las relaciones entre el Estado y la sociedad en su conjunto. Los tres planos señalados deben adecuarse a una meta

⁹⁰ La de la comunidad de Lucanamarca fue una de las masacres emblemáticas del conflicto. En ella, fueron asesinados 69 campesinos, incluidos ancianos, mujeres y niños, por una columna de guerrilleros del PCP-SL, quienes emplearon hachas, machetes y cuchillos para lograr su cometido. Con respecto a la cobertura mediática de esta masacre, Rigoberto Reyes Sánchez afirma, en su artículo “Pol Pot camina por los Andes: sobre la construcción periodística de la masacre de Lucanamarca y sus efectos en los usos políticos del pasado” (2017) que resulta paradigmática la frugalidad con que fue reportada en comparación con cómo fue reportada la masacre de Uchuraccay, cuyas víctimas fueron periodistas criollos y mestizos, y concluye que ello constituye un reflejo del racismo imperante en la sociedad peruana.

general, que es la edificación de un país que se reconozca positivamente como multiétnico, pluricultural y multilingüe. Tal reconocimiento es la base para la superación de las prácticas de discriminación que subyacen a las múltiples discordias de nuestra historia republicana. (CVR Tomo VIII: 345)

Cómo contribuyó la publicación del *Informe Final* de la CVR a repensar la representación maniquea del conflicto y de sus partícipes ha sido un tema que ha venido siendo discutido en el ámbito académico. En su artículo “¿De quién son estas memorias? El archivo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú” (2009), el historiador Carlos Aguirre considera que la publicación del *Informe final* no implicó la superación de este problema. Aguirre descubre que la CVR decidió incluir los testimonios de quienes sufrieron en carne propia la violencia y de los familiares de los muertos siempre y cuando se tratara de civiles, pero que desistió de hacer lo mismo en el caso de los perpetradores o familiares de perpetradores pertenecientes al PCP-SL y a las Fuerzas Armadas. Así mismo, la labor de recopilación de información presentó dificultades en ambos casos. Por un lado, muchos de los campesinos andinos no estuvieron al tanto, no se interesaron o llenaron de silencios sus testimonios. Por otro lado, o fue difícil encontrar personas que quisieran declarar, como en el caso de las fuerzas del orden, o hubo quienes vieron en el *Informe final* un espacio para abrir nuevos frentes políticos en la lucha por la construcción de la memoria, como en el del PCP-SL, cuyos miembros incluso redactaron cartas dirigidas a la CVR con ese fin. Con respecto a este último caso, la CVR decidió no incluir sus testimonios de forma individual y, en cambio, optó por redactar una versión general del desempeño del PCP-SL. Son comprensibles las precauciones que tomó: había que evitar que el texto adoptase un tono exculpatorio acerca del accionar de la organización subversiva, sobre todo, frente al acecho de los sectores más autoritarios de la sociedad peruana, siempre pendientes de poder desacreditar su

trabajo y el énfasis que ponía la CVR en la defensa de los derechos humanos. Sin embargo, Aguirre remarca que, de este modo, se terminó construyendo una versión homogénea del sujeto terrorista, lo que reforzó el uso del término y dificultó aún más poder visibilizar a quienes ocupaban las zonas grises.

El Informe Final de la CVR, sin embargo, “borró esas voces individuales” y privilegió una narrativa “macrohistórica” sobre las “organizaciones terroristas”. Al hacerlo, echó por la borda la oportunidad de desagregar la categoría de “terrorista” o “subversivo” y acercarse a una mejor comprensión de las motivaciones detrás de la participación de individuos concretos en acciones armadas. (Aguirre: 152)

Como vemos, Aguirre cuestiona el trabajo de la CVR por el uso de una metodología que otorga resultados no muy precisos y por unas conclusiones que, en vista de un contexto político convulsionado, como el que le siguió al periodo de violencia política, no les da cabida a los matices. En este sentido, la publicación del texto de Gavilán fue asumida por la intelectualidad peruana como un aporte a las conclusiones del *Informe Final* con respecto al esclarecimiento de la pregunta acerca de cómo asumieron su militancia los quechuas que tomaron parte en el conflicto.

4.2.2 EL TEXTO DE GAVILÁN Y LAS FICCIONES ACERCA DEL CONFLICTO

ARMADO INTERNO

Como ya lo mencionamos, antes de la aparición del *Informe Final* de la CVR en el año 2003 y del texto de Gavilán en el año 2012, el conflicto y sus actores ya habían venido siendo retratados y discutidos en el ámbito de las representaciones sociales, particularmente en el ámbito de la ficción. En muchas de estas ficciones de temática andina hay una fuerte presencia de elementos del indigenismo en sus diversas versiones. En su estudio “El fantasma de la nación

cercada” (2009), Juan Carlos Ubilluz empieza su argumentación clasificando a los escritores del conflicto armado interno en dos grupos: escritores criollos y escritores andinos, cada grupo dueño de una mirada distinta con que acercarse al tema de la guerra y de sus participantes. No obstante, Ubilluz afirma que ambos grupos coinciden al retratar a un indio atado a sus tradiciones y enfrentado a la modernidad urbana. Este velo en la mirada de los escritores de la guerra, al que él denomina “fantasma”, empleando una categoría del psicoanálisis lacaniano aplicada luego por Zizek al ámbito de la sociopolítica, les impide distinguir las reales aspiraciones de los indígenas con respecto a la modernidad. Según su razonamiento, tanto para los escritores como para sus lectores que aceptan pasivamente su relato -debido a que comparten su mismo marco de interpretación de la realidad, el quechua habita una “nación cercada”, ubicada a las afueras de la nación oficial. Es una lectura discutible, dado que ignora el escenario presentado por las obras que hemos designado como neoindigenistas, pero acierta al identificar, en un grupo numeroso de escritores de la guerra, la vigencia de la perspectiva indigenista con respecto al quechua. Discutamos un caso relativo al cine y otro a la literatura que constituyen buenas muestras de la presencia de este tipo de representaciones y que nos van a ayudar a ubicar mejor, luego, el texto de Gavilán.

El primero es el filme *La boca del lobo* (1988), dirigido por el cineasta limeño Francisco Lombardi, que constituye un buen ejemplo de la mirada criolla del conflicto. La película parte de la premisa de que, para los criollos, era imposible distinguir a los senderistas de los campesinos. En la película, un pelotón de soldados proveniente de Lima es enviado, en plena guerra, a cuidar un puesto de vigilancia en el remoto pueblo ficticio de Chuspi. Allí, los soldados son hostigados constantemente por los senderistas sin poder llegar jamás a distinguirlos del resto de los pobladores, ya que los subversivos los atacan siempre por sorpresa y sin llevar consigo ninguna

seña que los distinga. Esto genera entre los soldados una desconfianza hacia aquellos que va a ir creciendo al punto de que van a terminar por asesinar a todos los habitantes del pueblo. Recordemos que la estrategia senderista era nombrar a sus propias autoridades en cada aldea y esperar a que sus habitantes guardasen silencio cuando llegaran las Fuerzas Armadas por temor a las represalias. No obstante, el silencio que los soldados perciben por parte de los pobladores de Chuspi y la desconfianza que les inspiran nos remiten también a la caracterización que el narrador Enrique López Albújar había hecho muchos años antes de los indios en su texto “Sobre la psicología del indio” (1926). En este listado de supuestos rasgos suyos, los indios aparecen retratados como hombres mentirosos, silenciosos y traidores, entre otros defectos que el autor también les achaca, caracterización que ya había practicado en muchos de los relatos que componen su libro *Cuentos andinos* (1920), publicado seis años antes. Se trata, pues, de dos perspectivas -la de los soldados y la del narrador de López Albújar- muy parecidas: ninguna de ellas le corresponde a un sujeto que pertenezca o que haya podido ingresar al ámbito cultural quechua. En cambio, es una mirada externa, criolla y cargada de prejuicios coloniales, que concibe al quechua como parte de un entorno desconocido y agreste, y como un otro atado a un pasado andino y renuente a aceptar un presente criollo, con cuyos representantes se relaciona a regañadientes. Por eso, los personajes -para el caso de la película, los soldados- tratan a los indios con recelo, primero, y con violencia, después: identifican su rechazo y su silencio como un rasgo de complicidad con el enemigo, y como una señal de peligro.

Frente a la perspectiva de los criollos, que observan con desconcierto a los campesinos quechuahablantes, mencionemos ahora el caso de la perspectiva andina presente sobre todo en la literatura. En este campo, la obra más emblemática es la novela *Rosa Cuchillo* (1997) del escritor ancashino Óscar Colchado. La novela sitúa al lector en la región de Ayacucho, al norte de la capital

departamental. Posee dos hilos narrativos que confluyen en el transcurrir de la historia. El primer hilo es el histórico, que relata el devenir dentro de la guerrilla del PCP-SL de Liborio, un joven campesino ayacuchano. El segundo es el mítico-mágico, que relata el recorrido de Rosa, la madre de Liborio, quien, una vez fallecida, recorre el Ukhu Pacha -o mundo de los muertos- en busca del Hanan Pacha -o mundo de los dioses. No obstante, el carácter de las historias no es exclusivo de cada una de ellas. Muchas veces lo histórico dialoga con lo mítico en el texto. El momento que mejor retrata este diálogo es cuando Liborio, ya convertido en un miembro activo del PCP-SL, confronta a sus camaradas con respecto al carácter de la revolución. Para él, la guerra en contra del Estado peruano, antes que una expresión de la lucha de clases, debía apuntar a restaurar la organización social, el idioma, y la religión y las costumbres incaicas, adaptados todos ellos al contexto contemporáneo. Liborio manifiesta una conciencia anticolonial, ya que identifica a los mandos senderistas como mistis, lo que lo empuja a sospechar que el resultado de la victoria del Partido constituirá un episodio más de la opresión de los criollos en contra de los quechuas. Ubilluz destaca, en el caso de esta novela, la presencia de un “alma india” no solo entre los quechuas sino, también, entre los mestizos, lo que le permite a Liborio abrigar la posibilidad de una revolución étnica a gran escala. No obstante, jamás logra abandonar el PCP-SL ni hacer que confluyan sus intereses étnicos con los intereses de clase que el Partido defiende. Hacia el final de la novela, podemos observar cómo Rosa, quien ha arribado al Hanan Pacha y ha recuperado su forma original como la diosa Cahuillaca, se encuentra con un Liborio ya fallecido, asesinado por el Ejército, que va de regreso a la Tierra para llevar a cabo un Pachacuti: una vuelta al viejo orden de las cosas. De este modo, lo que Colchado postula es la existencia, en el sujeto campesino quechuahablante que formó parte del PCP-SL durante la guerra, de una mirada con un fuerte componente étnico y anticolonial.

La lectura de Ubilluz, aplicable y aplicada respectivamente a las dos obras mencionadas, requiere de la existencia de un “alma india” en los quechuas, que sea andina y premoderna, así como renuente a lo criollo y moderno. Sin embargo, esta no ha sido la única lectura con que los autores de ficciones han retratado el conflicto y a sus actores. Un año después de publicado el *Informe final*, el escritor ayacuchano Julián Pérez publicó su novela *Retablo* (2004). Para representar el conflicto, el autor -un excomunero que vivió en medio del contexto de la guerra, que migró luego a la ciudad de Ayacucho y que hoy es profesor de la Universidad Nacional Federico Villarreal en Lima- se remonta a lo acontecido en el lapso de dos generaciones anteriores a la suya: a las pugnas entre las comunidades campesinas vecinas de Pumaranra y de Lucanamarca, a la influencia que, entre ellos, ejerció la familia de hacendados Amorín, y a procesos sociales como la reforma agraria y la transformación de la vida rural andina. Lo original de esta novela es que los comuneros no aparecen retratados como una sola masa uniforme de víctimas, sino que arrastran consigo al conflicto sus propios enfrentamientos, así como los que habían tenido con los gamonales o las alianzas que con ellos mismos habían establecido. El énfasis recae en el aspecto histórico, lo que le permite cuestionar el supuesto rol de víctimas de los quechuas, propuesta por una narrativa de tipo piadoso (con la que coincide, cuando cae en generalizaciones, la CVR), o el rol de actores enajenados por una voluntad exterior a la de ellos mismos, propuesta por una narrativa de demonización. Así lo entiende también Ulises Zevallos-Aguilar, quien, en su artículo “Contradiscursos de demonización y piedad en *Retablo* de Julián Pérez” (2019a), afirma que el gran aporte de la novela es que nos presenta a unos campesinos en contacto con la modernidad urbana, que han ido a la universidad y que, en vez de optar por el progreso económico individual, lo hacen por la violencia grupal alistándose voluntariamente en las filas del PCP-SL. No obstante,

considero que, a pesar del origen rural de Pérez y de su cercanía con el conflicto⁹¹, la condición de novela con que escribió su texto limitó su reflexión al ámbito de la ficción y no llegó a constituirse como una narrativa del yo quechua. En este sentido, la condición de autobiografía con que Gavilán publicó el suyo contribuyó con el modo cómo fue recibido: en un escenario saturado de información, su texto se convirtió en un documento original al ser el primero en portar una verdad de primera mano.

Una lectura enfocada en los manifiestos oficiales del PCP-SL, en sus pintas en las paredes de las universidades públicas y en las proclamas que daban aquellos entre sus filas que eran capturados cuando eran presentados frente a la prensa promovió una representación de todos ellos como encarnaciones del mal y fanáticos de la violencia. En su libro *Razones de sangre: aproximaciones a la violencia científica* (1998), Gonzalo Portocarrero hace énfasis en la reivindicación de la violencia como una verdad moral y científica, y como un paso necesario para destruir el viejo orden y acelerar el progreso, que promovió el Presidente Gonzalo, sobrenombre con el que los senderistas se referían al líder del PCP-SL, Abimael Guzmán. Contrario a esta representación, Lurgio Gavilán se presenta, en su texto, como un senderista quechua, carente de formación escolar, universitaria y en el llamado “pensamiento Gonzalo”⁹², formación que sí habían recibido los senderistas mestizos y urbanos hispanohablantes. A diferencia de estos, Gavilán no fue a la escuela ni a la universidad sino hasta mucho después y se unió al Partido con solo doce

⁹¹ Julián Pérez es hermano del también escritor Hildebrando Pérez Huaranca, autor de la notable colección de cuentos *Los ilegítimos* (1975) y miembro activo de la guerrilla del PCP-SL, quien falleció durante el conflicto. En su informe, la CVR le adjudica la responsabilidad de haber encabezado la columna guerrillera que perpetró la masacre de Lucanamarca. En la novela, el personaje de Grimaldo Medina constituye un alter ego suyo, mientras que el personaje de Manuel Jesús, un alter ego del autor.

⁹² El “pensamiento Gonzalo” era el dogma que aplicaba a la situación del Perú rural y andino una lectura maoísta y que proponía como deseable y posible desarrollar la guerra del campo a la ciudad, a la vez que condenaba, empleando para ello el mote de “revisionistas”, a los regímenes de la Unión Soviética, Cuba y la China de Deng Xiaoping. Para los seguidores de esta doctrina, el Presidente Gonzalo constituía la cuarta espada del comunismo, después de Marx, Lenin y Mao Tse-Tung.

años con una vaga idea de lo que este era y con la intención de buscar a su hermano mayor. Con estas limitaciones en su formación, Gavilán carece -frente al lector- del aura de terror que acompaña al senderista tal y como lo representaban los medios. Por el contrario, en su texto, experimenta miedo y hambre, llora y siente deseos de huir. Se humaniza. Ante la imposibilidad de escapar del PCP-SL, su situación en el relato se asemeja más a la de un rehén que a la de un guerrillero.

4.2.3 LA VÍCTIMA Y EL SOBREVIVIENTE

José Carlos Agüero es un joven intelectual limeño que ha desarrollado una de las reflexiones más audaces acerca del conflicto. Es hijo de dos militantes senderistas que fueron ejecutados extrajudicialmente por las fuerzas del orden durante el periodo de la violencia política. En su libro titulado *Los rendidos* (2015), Agüero delibera consigo mismo acerca del modo cómo la memoria ha sido construida sobre la base de categorías estatuidas, dentro de las que no puede ubicar a sus padres sin restarles parte de su dimensión real como actores políticos y sociales. En este sentido, su propuesta es muy parecida a la de Gavilán. No obstante, lo que la diferencia es el estar signada por la culpa: Agüero no quiere eximir a sus padres de su responsabilidad por participar en actos violentos que tuvieron como consecuencia el sufrimiento y la muerte de inocentes, pero tampoco quiere hacerlo en el caso de quienes han sido tradicionalmente considerados como víctimas. Por este motivo, Agüero critica la labor de las ONG, ya que considera que delimitaron la categoría de víctima en vista de poder decidir a quién brindar su ayuda humanitaria y legal, y a quién no. Así mismo, formula una doble crítica, ya que no solo hace hincapié en las limitaciones de las categorías de “perpetrador” y de “víctima”, sino que hace un llamado a los lectores a la comprensión, dado que quienes las han utilizado en beneficio propio

muchas veces no han contado con otros medios con los que poder aspirar a obtener algún tipo de reparación económica o justicia. Son las únicas categorías existentes y con las que han tenido que maniobrar para elaborar una estrategia con la que presentarse sin pecado frente los ojos de la sociedad. En este sentido es que Agüero entiende el texto de Gavilán, quien -considera- se muestra al lector con una identidad que tiene resonancias con el concepto colonialista de indio como niño.

[Gavilán] Usa varias estrategias para lograr este efecto. Gavilán narra como un niño, infantiliza la guerra, y en esa forma de narrar reclama para sí esos atributos del niño: la ingenuidad y la inocencia sobre todo. También recurre a un discurso conservador, señalando que los indios como él no tenían cómo entender los manuales senderistas ni la complejidad de la vida política. Él reclama ser tratado como el indio de Uchuraccay. Él quiere ser contado por el Mario Vargas Llosa de entonces. (Agüero: 74)

El *Informe Uchuraccay* (1983) es un documento que ejemplifica la mirada criolla con respecto a los quechuas. A los miembros de la comisión que investigó los hechos y que lideró el escritor Mario Vargas Llosa no les bastaron los motivos inmediatos de la muerte de los periodistas a manos de los comuneros, sino que se sintieron en la obligación de encontrarle un sentido más profundo a la masacre: la de ubicar a los involucrados en un esquema que enfrentaba a una costa urbana y moderna, y a unos Andes rurales y tradicionales. La comisión consideró que los indios de las alturas de Huanta, los denominados iquichanos, dada su lejanía de los centros urbanos, no habían modificado su modo de vida en doscientos años. Más aún, consideró que la razón de ser de sus múltiples estallidos de violencia acontecidos en ese lapso fue su fuerte conciencia étnica y su renuencia al cambio. El *Informe Uchuraccay* establece que los iquichanos, quienes habitaban una de las regiones más elevadas y agrestes de los Andes, estaban enfrentados con los campesinos que habitaban los valles andinos, los que, dada la fertilidad de sus tierras, comerciaban frecuentemente

con las urbes, lo que facilitaba el contacto y la introducción de elementos, en sus comunidades, provenientes de la modernidad. Este mismo contacto hacía sentir a estos desprecio por aquellos al considerarlos unos bárbaros⁹³. En el contexto de la guerra, en las comunidades localizadas en los valles, la prédica del PCP-SL tuvo gran acogida debido a que muchos de sus miembros más jóvenes habían migrado hacia la ciudad de Ayacucho con el fin de recibir educación escolar y universitaria, esta última empapada en marxismo y destinada a formar cuadros para el partido. Fue la incursión de estos campesinos en los territorios habitados por los iquichanos, los robos de animales, pero, sobre todo, el intento de imponer, entre estas comunidades, un régimen de autoabastecimiento que atentaba contra el ínfimo comercio que sus habitantes tenían con la ciudad de Huanta, que los iquichanos acuerdan enfrentárseles. Existe consenso, hoy en día, con respecto a que la causa del asesinato de los ocho periodistas fue el haber sido confundidos con una columna de guerrilleros y a que los comuneros de Uchuraccay esperaban recibir una represalia. No obstante, a los miembros de la comisión que investigó los hechos no les bastó con esta explicación: necesitaban posicionarlos dentro de la lógica del indigenismo, que enfrentaba a la costa contra los Andes, y a los criollos contra los indios.

Agüero interpreta que Gavilán recurre a su condición de indio analfabeto para justificar su incapacidad de entender lo que estaba ocurriendo a su alrededor, con lo que se estaría restando agencia a sí mismo: considera que se presenta como un testigo aterrorizado antes que como un partícipe activo de los hechos (Agüero: 79). Además, sustenta su cuestionamiento a la noción de víctima sobre la base de la discusión acerca de la noción de “inocente” que Marie Manrique

⁹³ El geógrafo Javier Pulgar Vidal estableció en 1938 la existencia de ocho pisos altitudinales para entender la geografía del Perú. A la región de los valles andinos, donde la población se dedicaba sobre todo a la agricultura, la denominó “Quechua” (2300 a 3500 metros), mientras que a la región más alta en la que aún había vida, y donde la población se dedicaba sobre todo al pastoreo, la denominó “Puna” (4000 a 4800 metros). La diferencia en la capacidad productiva de la tierra entre una y otra región determinó la diferencia en su grado de pobreza.

emprende en su estudio “Generando la inocencia: creación, uso e implicaciones de la identidad de «inocente» en los periodos de conflicto y posconflicto en el Perú” (2014). Manrique señala que las ONG y los condenados por el delito de terrorismo que querían acceder a indultos construyeron juntos la noción de “inocencia” en la medida en la que estos últimos iban formulando la identidad con la que se iban a presentar frente al Estado. Entre los componentes de esta identidad se encontraban el deseo de pertenecer a un pabellón en particular⁹⁴, el grado de fervor religioso y patriótico, el género y lo étnico. Con respecto a este último componente, Manrique pone como ejemplo de la línea de acción seguida por las autoridades encargadas de administrar justicia un caso que halló en un expediente: la exculpación de una mujer sobre la base de rasgos con los que no cumplía y que supuestamente servían para identificar a un subversivo, como ser extraño a la zona, ser joven, contar con la fuerza suficiente para ejercer la violencia y no parecer un pacífico e ingenuo campesino (Manrique: 69).

Con respecto a este punto, me gustaría enfatizar la diferencia entre senderistas rurales y senderistas urbanos, ya sugerida anteriormente. Muchos limeños recuerdan solamente la última etapa del periodo de violencia política: los coches bomba, los asesinatos selectivos y los cortes de luz, que caracterizaron la vida en las calles de Lima desde el año 1991 hasta que Guzmán fuera capturado por la policía el 12 de setiembre de 1992. Durante más de una década, el rostro de los senderistas capturados que aparecía presentado frente a las cámaras de televisión lanzando proclamas políticas correspondía a mestizos o a criollos hispanohablantes y no coincidió con el de los campesinos que también formaron parte del PCP-SL. Agüero cuestiona el mito de la

⁹⁴ En las cárceles en donde fueron confinados los subversivos, el penal Miguel Castro Castro en el caso de los varones y el Anexo de Máxima Seguridad del Penal Santa Mónica de Chorrillos en el caso de las mujeres, se construyeron “pabellones piloto”, a los que pidieron ser trasladados todos aquellos presos que declaraban no sentirse identificados ni con la ideología del PCP-SL ni con la del MRTA.

comunidad inocente e idílica que fue destruida durante el conflicto y que -punto sobre el que coincidimos y acerca del que profundizamos- se encuentra en la base de la redacción del texto de Gavilán.

Antes de prescindir de la noción de víctima y proponer la de sobreviviente, me gustaría que quede claro qué entendemos por ambos términos. En su libro *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil* (1993), el filósofo francés Alain Badiou postula un proyecto ético que vincula el marxismo con el psicoanálisis lacaniano: sostiene que la ausencia y el deseo inherentes a la psiquis del ser humano son los factores que determinan la aparición del sujeto como tal y que lo que habría que hacer con este sujeto es darle la posibilidad de ir en pos de la realización de ese deseo imposible, que, en su propuesta, surge como el resultado de una ruptura con el orden habitual de las cosas, lo que él denomina un evento⁹⁵. Por eso, le critica a los intelectuales del marxismo contemporáneo el haber abandonado, luego de la caída de la Unión Soviética, las utopías colectivas, el evento en torno al cual los marxistas habían tradicionalmente articulado su deseo, y el carecer de una conciencia dialéctica de la historia, lo que implica consecuentemente abandonar el principio de la lucha de clases y de un horizonte final, materializado en la dictadura del proletariado. Paradójicamente -para Badiou- lo que queda del marxismo es el proyecto ético del liberalismo, basado en la existencia de un sujeto pasivo, un ser humano universal cuyos derechos como individuo la sociedad debe proteger de las supuestas amenazas que constituyen los regímenes totalitarios: un sujeto que se caracteriza por ser una víctima en potencia.

⁹⁵ El psicoanálisis lacaniano postula que el deseo jamás puede ser cabalmente simbolizado. El deseo asume diferentes formas y motiva al sujeto a querer constantemente alcanzarlo, pero se caracteriza por ser esencialmente inasible. Esta búsqueda por alcanzar lo inasible se constituye en el sentido que les da dirección a las vidas de todos los seres humanos. La lectura de Lacan motiva a Badiou a proponer que la experiencia del evento obliga al sujeto a ser fiel a la revelación experimentada a pesar de la imposibilidad de llegar a la meta.

... many intellectuals, along with much of public opinion, have been won over to the logic of a capitalist economy and a parliamentary democracy. In the domain of ‘philosophy’, they have rediscovered the virtues of that ideology constantly defended by their former opponents: humanitarian individualism and the liberal defense of rights against the constraints imposed by organized political engagement. Rather than seek out the terms of a new politics of collective liberation, they have, in sum, adopted as their own the principles of the established ‘Western’ order. (Badiou: 4)

Lo que Badiou denuncia es, pues, la existencia de un proyecto humanista basado en la adopción de una ética de los derechos humanos, que esconde una lógica prohibitiva antes que propositiva, lo que quiere decir que la noción de “bien” se deriva siempre de la noción de “mal”, entendida esta última como todo lo que atenta en contra de la vida, del cuerpo y de la identidad cultural de una persona (Badiou: 9). Bajo esta premisa, las relaciones humanas se estructuran de acuerdo con un esquema en el que los roles de cada persona ya se encuentran bien definidos: hay unos buenos (de carácter activo) que deben proteger a unas víctimas (de carácter pasivo) de sus victimarios (violadores de derechos humanos). Este razonamiento, que parece simple, enmascara, en contextos como el peruano, una lógica colonial: la del hombre blanco que debe llegar a imponer orden en un espacio social caracterizado por la barbarie o como decía Badiou: “as the uncivilized that demands of the civilized a civilizing intervention” (Badiou: 13).

Entonces, ¿es el personaje de Gavilán una víctima? Para Badiou, en la medida en la que es capaz de ejercer su voluntad de resistir, el ser humano es algo más que una mera víctima. Recordemos que Agüero había señalado la necesidad de Gavilán de recurrir a la infantilización como una estrategia para contar su historia ante la ausencia de categorías más precisas con las que los actores que tomaron parte en el conflicto pudieran presentarse a sí mismos, que las de

perpetrador o víctima. Por este motivo, Agüero llega a sostener que Gavilán eligió narrar su paso por el PCP-SL desde la mirada de un niño, que no participa más que pasivamente de la violencia al punto de llegar a parecerse más a un testigo que a un actor. Sin embargo, como ya lo han señalado Zevallos-Aguilar y Salazar, su personaje, dentro de las limitaciones impuesta por el contexto de la guerra, cuenta con unas pocas opciones que le van a permitir hacer su propio camino. Si nos ceñimos a la propuesta de Badiou, tendríamos que preguntarnos ¿en dónde radica la resistencia de Gavilán y a qué verdad suya se aferra? Por el momento, digamos que su agencia se expresa en su capacidad de decidir a qué instituciones pertenecer para poder sobrevivir. Más adelante, haremos énfasis en los paradigmas que le dan dirección a su trayectoria.

Zevallos-Aguilar y Salazar optan por el uso de la categoría “sobreviviente” para referirse a la identidad de Lurgio Gavilán en su texto. Ambos comparan el desenvolvimiento de su personaje con el de *El Lazarillo*, quien cambia de patrones según su conveniencia. La categoría “sobreviviente” fue reivindicada por el feminismo a partir de la década de 1980 para referirse a las mujeres que no podían separarse de sus parejas y que tenían que soportar el maltrato. En su artículo “‘Victims’ and ‘Survivors’: Emerging Vocabularies of Motives for ‘Battered Women Who Stay’” (2005), Jennifer Dunn elabora un recuento de la literatura académica existente acerca del tema de la mujer maltratada. Durante la década de 1970, la mayoría de los intelectuales emplearon la categoría “víctima” para referirse a ella. La mujer maltratada, como víctima, era retratada pasiva y pura: jamás ofrecía respuesta alguna ni a su maltratador ni a la estructura misma del maltrato. Con respecto a esta, los intelectuales sostuvieron que fue la educación sentimental recibida por las mujeres maltratadas lo que las empujaba a volver con sus parejas, dado que habían sido instruidas para sentir culpa cuando no podían profesar un amor incondicional hacia ellas o miedo acerca de quedarse solas y no poder realizarse en el matrimonio. Esta lectura le resta, pues, responsabilidad

a la mujer que jamás decide separarse de su maltratador. Por otro lado, a comienzos de la década de 1980, surgió otro grupo de intelectuales que se dio cuenta de que, con esta forma de abordar el problema, se terminaba por inferiorizar a la mujer. Ellos propusieron, entonces, reemplazar la categoría de “víctima” por la de “sobreviviente”, con lo que buscaron recuperar su autoestima y hacer énfasis en su fortaleza e ingenio para resistir e idear estrategias de subsistencia. Además, optaron por abandonar el ámbito de las patologías mentales para entender su comportamiento y, en cambio, trasladaron la discusión al ámbito de la agencia: la mujer que permanece con su abusador, muchas veces, está asumiendo una actitud heroica al pensar no solamente en sí misma, sino, además, en proteger a sus seres queridos, sobre todo a sus hijos, quienes podían correr peligro. En este sentido, los sociólogos Edward Gondolf y Ellen Fisher, en su libro *Battered Women as Survivors: An alternative to treating learned helplessness* (1988), sobre la base de un estudio en Texas con más de seis mil mujeres, formularon la teoría de que la mujer maltratada era una “active help seeker” (“buscadora activa de ayuda”), que estaba buscando constantemente fuentes de ayuda para superar su situación problemática, pero que, ante la ausencia de mejores opciones, optaba por quedarse al lado de su agresor y tratar de cambiar su comportamiento (Bejenaru: 44). Así, estos dos autores dirigen sus críticas ya no a la mujer, sino a una estructura social que era incapaz de ofrecerles mejores salidas.

Si aplicamos la lectura feminista acerca del empleo de la categoría “sobreviviente” a su caso, nos daremos con que el personaje de Lurgio Gavilán elige las que, a su criterio, son las mejores opciones posibles dentro del limitado número de ellas con el que contó en el contexto de la guerra. Cuando se agudizó la violencia en los Andes, muchos campesinos se quedaron sin la opción de elegir mantenerse al margen y tuvieron que escoger un bando. Él se presenta ante el lector no como una víctima pasiva, sino como un sujeto cuya única agencia fue la de poder alistarse

en el reducido número de instituciones que pululaban en ese momento en el campo, algunas de las cuales practicaron la violación sistemática de los derechos humanos, con el fin de poder salir bien librado del conflicto. En este sentido, este número limitado de opciones con que Gavilán contó constituye una demostración de que los quechuas no tuvieron las mismas oportunidades que sí tuvieron los criollos de poder integrarse a la sociedad civil. Por este motivo, su historia, como en el caso de las mujeres estudiado por Gondolf y Fisher, adopta un cariz particular: representa a los quechuas tomando decisiones que son cuestionables en vista de que no contaron con otras mejores. Por eso mismo, no se trata solamente de una autobiografía que narra el progreso de un individuo y su integración exitosa en una sociedad demoliberal, sino de un texto que formula un reclamo con respecto a las condiciones sociales que le tocó afrontar como quechua a Gavilán y que empujaron a muchos otros como él a tomar decisiones hoy en día cuestionables. Debido a que representa una situación compartida por otros sujetos subalternos, el texto es también dueño un carácter testimonial.

4.3 LA NARRATIVA DEL BILDUNGSROMAN

4.3.1 EL LUGAR DE LA EDUCACIÓN EN LA CONSTRUCCIÓN DEL BILDUNGSROMAN

No obstante, el caso de Gavilán como sobreviviente presenta ciertas particularidades ausentes en el caso de las mujeres tal y como este fue abordado por el feminismo estadounidense en la década de 1980, por lo que considero que es necesario entenderlas para poder comprender su relato. Recordemos que, al comienzo de este, Gavilán es un niño quechua en un país en el que la

exclusión social va de la mano con las diferencias étnicas y raciales, y que entre los quechuas se cuenta el mayor número de víctimas durante el conflicto. Recordemos, además, que, al periodo de reformas que el régimen militar de Velasco Alvarado implementó, le siguió otro en el que estas fueron paulatinamente desmanteladas por los gobiernos neoliberales de turno. Recordemos, finalmente, la nueva faz que adquirió el país luego de acontecidas las primeras grandes oleadas migratorias de campesinos andinos a las ciudades, las que contribuyeron con que los reclamos populares asumieran un cariz urbano y ya no uno rural. ¿Qué injerencia tuvieron todas estas transformaciones en la trayectoria trazada por el personaje de Gavilán? Quiero sostener que esta no puede ser cabalmente entendida si nos remitimos únicamente a su condición de sobreviviente. En cambio, debemos prestar atención a la repercusión que tuvo el llamado “mito del progreso” en la manera cómo Gavilán forjó sus propias expectativas.

El relato de Gavilán transcurre en un contexto signado por el paradigma neoliberal. El régimen militar del general Francisco Morales Bermúdez (1975-1980), quien sucedió a Velasco Alvarado en el poder luego de haberlo derrocado por las armas, implementó una política totalmente opuesta a la de su antecesor, basada en tomar medidas de austeridad y en brindar las garantías adecuadas para atraer a la gran inversión privada. En este sentido, su gobierno redujo el gasto público, flexibilizó la estabilidad laboral y se comprometió con el Fondo Monetario Internacional a acelerar el pago de la deuda externa. No obstante, donde fue más evidente su oposición hacia el gobierno anterior fue en el redireccionamiento del rol político del Estado con respecto a las instituciones sociales y a las otras fuerzas políticas del país: primero, desactivó Sinamos y los programas sociales que financiaba el Estado, y, segundo, rompió la alianza establecida con los partidos comunistas promoscovitas y con los sindicatos, agrupados en la Confederación General de Trabajadores del Perú (CGTP). El paso de la dictadura a la democracia no alteró esta línea de

gobierno. El primer régimen democrático en doce años lo presidió justamente Fernando Belaúnde Terry (1980-1985), quien había sido depuesto en 1968. Belaúnde priorizó proseguir con la liberalización de la economía, lo que implicaba seguir reduciendo el gasto público y continuar fomentando la gran inversión privada. No obstante, sus medidas no estaban calculadas para satisfacer, en el corto plazo, las expectativas de las clases humildes, exacerbadas por la propaganda revolucionaria difundida por el gobierno de Velasco Alvarado y capaces de ejercer una mayor presión en democracia que en dictadura. Las clases humildes estaban compuestas por masas de obreros migrantes empleados y, sobre todo, subempleados que fueron captados paulatinamente por los movimientos de izquierda, que volvieron a enfocarse en la labor de organización de sindicatos, así como de organizaciones barriales. Si a eso le sumamos que la inflación no dejó de crecer en esos años, el escenario social con el que nos encontramos es de mucho descontento, el que se agravó a niveles críticos durante el primer gobierno de Alan García (1985-1990) y el que solo disminuyó con la total neoliberalización del país durante los once años del gobierno autoritario de Alberto Fujimori (1990-2001).

Sin embargo, esta sensación de disconformidad entre las clases humildes no explica por sí misma el comienzo de la violencia política ni la trayectoria de Gavilán en el texto. En su artículo “Del mito de Inkarrí al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional” (1986), Carlos Iván Degregori había propuesto que, si bien de forma muy irregular, los quechuas habían ido abandonando poco a poco las expectativas que tenían depositadas en el retorno a un pasado idílico para pasar a ubicarlas en un futuro mestizo, caracterizado por el manejo de la escritura, que les iba a permitir pasar de integrar sus comunidades a integrar la sociedad nacional. Degregori aplica esta misma premisa para entender la aparición del PCP-SL en Ayacucho en su libro *¿Por qué apareció Sendero Luminoso en Ayacucho? El desarrollo de la educación y la*

generación del 69 en Ayacucho y Huanta (2007). Él empieza haciendo un recuento histórico de los hechos acontecidos en la región para luego resaltar la importancia de la reapertura de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (UNSCH) en el proceso de transformación de las expectativas de los campesinos. Degregori señala que la integración del Perú al entramado de relaciones que componían el capitalismo internacional a fines del siglo XIX fue el comienzo del paulatino empobrecimiento de los habitantes de esta zona, debido a que carecían de productos atractivos para el mercado nacional e internacional. Ante esta situación, fue la reapertura de la universidad, durante la década de 1960, lo que permitió revitalizar la economía al punto de convertirse en el motor de la modernidad en la región. Los profesores que llegaron a enseñar a sus aulas no se sumaron al componente demográfico de los hacendados, quienes, a pesar de su pobreza, seguían enarbolando el rasgo distintivo de ser “gente decente”⁹⁶ y quienes eran los que habían pedido su reapertura, sino que llevaron consigo ideas progresistas, con las que empezaron a horadar el orden tradicional de la ciudad. Así mismo, la reaparición de la universidad motivó a que muchos hijos de campesinos migraran a la capital departamental con el fin de convertirse en profesionales, nexa que fue luego aprovechado por el PCP-SL, cuya cúpula surgió precisamente de la plana docente de esta universidad. La conciencia entre los campesinos de la posibilidad de movilidad social que encarnaban la escuela y la universidad quedó puesta en evidencia cuando el gobierno militar de Velasco Alvarado amenazó con promulgar leyes en contra de la gratuidad de la enseñanza en el año 1969. El riesgo que implicaba esta posibilidad motivó a que tanto los estudiantes como sus padres -campesinos la mayoría de ellos- organizaran una gran protesta en su contra en las ciudades de Huanta y Ayacucho, la que culminó con la intervención violenta de la

⁹⁶ En el primer capítulo de su libro *Indigenous Mestizos* (2000), Marisol de la Cadena determina que el término “gente decente” constituye un rasgo que forma parte del concepto de “blancura” en el Cusco. Su hipótesis radica en sostener que la noción de raza abarca no solo los rasgos físicos de una persona, sino, también, los culturales y los de clase.

policía y con una veintena de civiles muertos. Degregori recoge una anécdota del sociólogo Julio Cotler para ilustrar la percepción que los campesinos tenían de la educación y que data de ese mismo año:

Precisamente el año mismo en que sucedieron los acontecimientos que vamos a relatar [1969], Julio Cotler había constatado que de cuatrocientos noventa y nueve campesinos entrevistados en seis comunidades y una hacienda del Cusco, el 52% estaba todavía de acuerdo con la afirmación de que “los indios han nacido para servir y obedecer al misti”. Pero ya para entonces, ese fatalismo se batía en retirada: el 76% de esos mismos campesinos consideraba que si los indios tuvieran la misma educación que los mestizos estarían en igualdad de condiciones para desempeñar cualquier ocupación, y el 91% declaraba que “por medio de la educación un hombre puede llegar a ser lo que quiere.” (Degregori, 2007: 24)

Es sobre la base de la importancia del rol que cumple la educación en los Andes y, en particular, en Ayacucho que quiero abordar el estudio de la condición de sobreviviente de Gavilán. Él no solo huye de la violencia, sino que sigue una trayectoria de carácter progresivo, que coincide con su renuncia a seguir el paradigma revolucionario y su paulatina adopción del paradigma neoliberal, signado por la salvación individual. No obstante, el que se haya acogido a dicho proyecto obedece a que no existía en el campo un proyecto de carácter colectivo al que se pudiera plegar: el plan de Reforma Agraria había sido totalmente abandonado para ese entonces. En el capítulo anterior, catalogamos el texto de Condori como una picaresca inconclusa, cuyo viraje hacia el testimonio, en el último capítulo del libro, constituía el único modo de expresar una voz de protesta representativa de un grupo de subalternos quechuas por parte de quien no contaba con los medios para formar un sindicato. La añoranza que Condori expresa con respecto a la idea de

formar un sindicato de cargadores se entiende mejor si consideramos que vivió en un contexto favorable a la sindicalización, gracias al apoyo que este tipo de organizaciones recibió por parte del Estado, expresado en la promulgación de la ya mencionada Ley de Estabilidad Laboral promulgada por el gobierno militar en el año 1969, la que erradicaba el temor que los obreros sindicalizados sentían con respecto a ser despedidos en sus trabajos. Por otro lado, Gavilán empieza a escribir su texto en 1997, en un contexto en el que, entre los sindicatos, captados por la izquierda ortodoxa, y la nueva izquierda, liberal y académica, no existían ni diálogo ni objetivos comunes. Así mismo, es un contexto en el que el campo se encuentra vaciado de organizaciones campesinas con proyectos conjuntos a gran escala, y se caracteriza, en cambio, por el abandono de sus pueblos, producto de las ya mentadas migraciones. Por último, es un contexto en el que los gobiernos han adoptado una clara vocación neoliberal, la que se iba a consolidar durante los tres gobiernos de Alberto Fujimori gracias a la promulgación de una nueva constitución peruana en el año 1993, la que brindaba a los capitales privados las facilidades para que comprasen e invirtiesen en antiguas empresas públicas, en vista de la gravísima crisis política y económica en la que aún seguía sumido el Perú en ese momento.

Frente a estas limitaciones, Gavilán opta por emplear durante buena parte de su texto un modelo narrativo que responde bien a su momento histórico y que está vinculado con el desarrollo de la modernidad con el fin de contar su historia: el *bildungsroman* o novela de aprendizaje del capitalismo. El término *bildungsroman* ha sido comúnmente empleado para denominar a las narrativas que abordan los años de formación de una persona, usualmente un niño o un adolescente, quien, luego de abandonar el hogar, tiene que encontrar por sus propios medios su lugar en la sociedad. Yo me quiero ceñir a la definición de *bildungsroman* que formula Franco Moretti en su libro *The way of the world: the Bildungsroman in European culture* (1987). En la introducción de

su libro, Moretti explica que el desarrollo de la modernidad capitalista implicó una movilidad social desconocida hasta antes de la segunda mitad del siglo XVIII en Europa, la misma que requería que los individuos abandonaran un modelo de vida tradicional y empezaran a ubicar sus expectativas en un futuro desconocido. En este contexto, la noción misma de “juventud” va a pasar de ser solamente la etapa previa a la adultez a ser una etapa de exploración, comportamiento que va a obedecer a un sentimiento de insatisfacción constante y carente de solución. El bildungsroman va a surgir, pues, como la expresión cultural que le va a dar forma a este cambio. En consecuencia, los protagonistas de estos relatos no van a ser más adultos ya maduros, conocedores del sentido de las cosas, sino jóvenes, para quienes el significado de la vida va a estar localizado en un tiempo siempre aún por venir.

It is a necessary exploration: in dismantling the continuity between generations, as is well known, the new and destabilizing forces of capitalism impose a hitherto unknown mobility. But it is also a yearned for exploration, since the selfsame process gives rise to unexpected hopes, thereby generating an interiority not only fuller than before, but also (...) perennially dissatisfied and restless. (Moretti: 4)

In this first respect youth is ‘chosen’ as the new epoch’s ‘specific material sign’, and it is chosen over the multitude of other possible signs, because of its ability to accentuate modernity’s dynamism and instability. Youth is, so to speak, modernity’s essence, the sign of a world that seeks its meaning in the future rather than in the past. (Moretti: 5)

Georg Lukács, en su libro *Teoría de la novela: un ensayo histórico-filosófico sobre las formas de la gran literatura épica* (1920), analiza la obra de Johann Wolfgang von Goethe *Wilhelm Meister* (1795-96), representativa de este género, y opone a la desilusión característica de la novela romántica, con sus personajes dueños de una interioridad abrumadora y constreñida por los límites

de una realidad exterior a ella, el realismo optimista del bildungsroman, cuyos personajes se reconcilian gradualmente con una realidad social concreta y aprenden a tomar las decisiones correctas para tener éxito en la vida (Lukács: 131). Moretti entiende por bildungsroman a las narraciones en las que este proceso de aprendizaje coincide con el paso de una época a otra: con el abandono de un mundo tradicional, basado en la repetición de costumbres, y con el paso a un mundo moderno, basado en la existencia de un periodo de experimentación para que cada individuo pueda descubrir su propia vocación y madurar finalmente. Lo que quiero proponer en el análisis del texto de Gavilán es que la definición de bildungsroman de Moretti es aplicable al estudio de la trayectoria de su protagonista y que esta le da sentido a la historia hasta el momento en el que esta asume un tono predominantemente testimonial.

4.3.2 TRAS EL RASTRO DEL MITO DEL PROGRESO EN EL PCP-SL

Un tópico común de la novela indigenista es la representación de una comunidad de indios cerrada, autosuficiente y armónica, cuyo buen funcionamiento se ve solamente interrumpido por una fuerza exterior a ella, ya sea esta la expansión del sistema de haciendas o del sistema capitalista (o de ambos). El mejor ejemplo de esta lógica lo encontramos en la novela de Ciro Alegría *El mundo es ancho y ajeno* (1941), en cuyos primeros capítulos es descrito Rumi, un ayllu ordenado, sin carencias y en el que todos sus miembros se sienten a gusto, armonía que se va a ver alterada por la intromisión del gamonal Álvaro Amenábar, quien no solamente quiere despojar a los campesinos de sus tierras sino también obligarlos a trabajar en la mina de la que dispone. Antonio Cornejo-Polar señala con respecto a esta novela que, como en el caso de otras novelas indigenistas, “es una fuerza exógena (...) la que dramatiza el relato y le otorga la tensión necesaria para realizar las exigencias del género” (Cornejo Polar, 2003: 185). Es decir, el cuadro folklórico presentado en

un inicio se convierte en novela solo gracias al enfrentamiento entre la voluntad tradicional andina, que pugna por mantener intacto el único régimen auspicioso para el indio, y la voluntad transformadora propia de la modernidad criolla, cuyo movimiento tiende a despojar al indio de la tierra para poder disponer de su mano de obra y responder así a las demandas del mercado global.

Considero que esta misma estructura narrativa se repite en el texto de Lurgio Gavilán, pero aplicada al contexto del conflicto armado interno. Su texto se encuentra inicialmente dividido en cuatro partes de acuerdo con el tiempo que pasa en cada una de las instituciones en las que milita. Ya hemos mencionado que su objetivo es participar en la labor de construcción de la memoria acerca del conflicto armado interno echando luces sobre cuál fue el rol que cumplieron los campesinos quechuas. Gavilán lo hace, sin embargo, deshistorizando la situación en los Andes. El comienzo del relato nos ubica frente a unas comunidades que son pobres, pero que viven en armonía unas con otras, e ignora el problema de la tierra, hasta hacía poco vigente en la región (Degregori, 2007: 21). Empieza en la infancia del protagonista y con la representación idílica de la vida rural andina. Durante estos años, Gavilán se movilizaba periódicamente de la comunidad de Quilla, ubicada en la región denominada selva alta y donde vivía junto a su padre y a su hermano, a la comunidad de Auquiraccay, ubicada en la región propiamente andina y donde vivía el resto de su familia. Cada uno de estos desplazamientos obedecía a los periodos de cultivo y de comercio de alimentos que se sembraban a distinta altitud, como la papa, el maní y la coca, que él menciona en el texto⁹⁷.

⁹⁷ La papa es un alimento que suele ser cultivado en un clima frío, propio de las regiones más elevadas de los Andes, mientras que el maní y la coca requieren, para su cultivo, de un clima más cálido, como el de la selva altoandina. Los dos pueblos mencionados se encuentran en el noreste del departamento de Ayacucho, en la provincia llamada La Mar, más específicamente en el distrito de Anco, que abarca estos dos distintos climas.

En las pocas páginas que Gavilán destina a contar cómo fue su vida antes de pasar a formar parte de las filas del PCP-SL, la vida de los campesinos se articula en torno a una costumbre que nosotros identificamos como “ayni” o reciprocidad andina, práctica de la que participan la familia y los amigos prestando su fuerza de trabajo en labores de cultivo, siembra o construcción para el beneficio de solo uno de ellos, bajo la condición implícita de recibirla prestada a futuro. El mundo que representa Gavilán es estático y se caracteriza por la importancia que los ciclos agrarios tienen en las vidas de los campesinos que habitan intercaladamente los dos pisos andinos anteriormente mencionados. Por eso, podemos hablar de una concepción del tiempo cíclica y no lineal, que responde a la repetición de una misma trayectoria antes que a la exploración de una nueva. Nótese cómo el narrador Gavilán presenta la movilidad entre comunidades. En el primer párrafo del libro, emplea el pretérito imperfecto para describir una acción habitual en el pasado y, más adelante, el pretérito simple para referirse al evento que dio inicio a su historia: su último viaje comercial a Auquiraccay junto a alguno de sus familiares.

En el mes de enero de 1983, junto con mi tío Julio Ramos, viajé desde la selva a la sierra para visitar a mis familiares en Auquiraccay y traer algunos productos (papa, oca, haba) de esa región. El viaje dura dos días a pie. Así nos *movíamos* [cursivas mías] entre sierra, selva y quebrada. (Gavilán, 2017: 33)

Si es tiempo de sembrar la papa, entonces es necesario viajar a las frías montañas y luego volver de inmediato a la selva, para sembrar maní o cosechar hojas de coca. Por ello, *fui* [cursivas mías] a la comunidad de Auquiraccay para sembrar papa, visitar a mis familiares que vivían allí, y de regreso traer productos de la zona. (Gavilán, 2017: 36)

Solo unas líneas más adelante en su relato, el narrador describe también la “minka” o trabajo comunal, otra práctica tradicional andina que consistía en que todos los miembros de una

comunidad aportaban su fuerza de trabajo para la edificación de una obra que iba a servir en beneficio de toda la comunidad. Este es el caso de la tradición del “tupay”, vocablo quechua cuya traducción al español sería equivalente a “encontrarse con otros”, la que, en el texto de Gavilán, consiste en la reunión de diversas comunidades de campesinos de la región para limpiar y arreglar, por trechos, el camino que unía las alturas andinas y la selva alta. Esta faena se caracterizaba por poseer un cariz festivo, dado que era realizada libremente por los campesinos, quienes bebían y cantaban mientras llevaban a cabo su labor⁹⁸. No obstante, Gavilán culmina su descripción señalando que esta es una costumbre perteneciente al pasado, anterior a la década de 1980, y que ya no se practica más en el presente. Este contraste entre un pasado armónico anterior a la guerra y un presente lúgubre característico de la postguerra es una constante que se repite en las primeras páginas del texto.

En este sentido, al igual que en el caso de *El mundo es ancho y ajeno*, la presencia de una entidad ajena a la comunidad asume la forma acechante de un mal agüero. En la novela de Alegría, la amenaza aparece encarnada en una culebra que devora a unos polluelos, lo que asusta a Rosendo Maqui, el viejo alcalde de la comunidad de Rumi, quien presencia toda la escena antes de darle muerte al reptil. En el relato de Gavilán, es el color del cielo el que presagia una desgracia. Muy al inicio, poco antes de que partiera hacia Auquiraccay para no volver más a Quilla, su padre le formula al protagonista la pregunta “¿Mañana ya dónde estarás?”. Esta pregunta ubicada al inicio del texto colabora con la construcción de una atmósfera melancólica y debe ser entendida no solo de forma literal sino simbólica. Primero, porque la despedida entre ambos personajes ocurre a la hora del crepúsculo, que el autor denomina “pantaq pantaq”, es decir, el momento del día que no

⁹⁸ En su novela *Yawar fiesta* (1941), José María Arguedas narra del mismo modo la construcción de la carretera que iba a unir Puquio y Nazca, llevada a cabo por los campesinos que conformaban los cuatro ayllus de la ciudad de Puquio para mostrar la dimensión de su fortaleza cuando emprendían grandes proyectos por cuenta propia.

es ni día ni noche y que, por eso mismo, denota indefinición e incertidumbre. Ya sus mayores sabían de la presencia del PCP-SL en la región y de la amenaza que constituía para el orden tradicional andino, por lo que resulta lógico considerar el recelo que puede haber albergado su padre acerca de su partida. Pero, además, porque el color anaranjado del cielo a esa hora constituye, para el narrador, un “presagio de nostalgia”. Este sentimiento se relaciona con la añoranza que va a sentir, luego, por los días de su infancia, en los que viajaba con alegría de una comunidad a otra, y que no se van a repetir más ni durante ni después de la guerra.

Gavilán plasma la impresión negativa que tiene acerca del papel que desempeñó el PCP-SL en el campo mediante una imagen perteneciente completamente al ámbito rural: compara su aparición con el modo cómo cae la lluvia en los Andes. Como agricultor, su vida cotidiana dependía de los ciclos de la lluvia: una lluvia buena le permitía rendir sus frutos a la tierra, pero una lluvia mala podía convertirse en una inundación y llevarse consigo todo lo sembrado. Por eso, él propone una alegoría entre la aparición del PCP-SL con la llegada de la lluvia buena, ya que el partido traía consigo la promesa de la justicia social y movilizaba positivamente a los campesinos. No obstante, muy pronto, debido a la radicalización de su accionar, va a proponer que, en la alegoría entre el PCP-SL y la lluvia, esta ha pasado a asemejarse menos a la lluvia buena y más a una inundación, dado que arrasa de raíz con todas las costumbres de los quechuas. Recordemos que el PCP-SL quería destruir el viejo orden para instaurar, en su lugar, uno nuevo, basado en una línea de pensamiento acorde con el materialismo científico y donde serían los pobres los que tomarían las riendas del país. Sin embargo, como parte de su guerra en contra del Estado peruano, el PCP-SL trastornó la noción de solidaridad con la que el quechua estaba tan familiarizado y la practicó entre sus integrantes de un modo tal que ya no resultó deseable para nadie: todos ahora comían apenas un bocado del mismo plato, dos o tres compartían la misma cama, etc. Por eso,

cuando Gavilán reflexiona desde el presente acerca de ese pasado, expresa su añoranza con respecto al sistema comunitario andino de vida que formó parte de todo lo viejo que el PCP-SL terminó por destruir. En este sentido, en el texto, el partido se constituye como un ente externo, cuyos miembros carecen de una conciencia cíclica del tiempo y no respetan las exigencias de la tierra, sino que, de acuerdo con su conciencia lineal del mismo, sacrifican su momento actual y a sus actores, al ubicar, por encima de todo, la lucha revolucionaria, que conduciría a los campesinos a la utopía socialista y al fin de la historia.

Si Gavilán condena, desde una conciencia ubicada en el presente, la llegada del PCP-SL a las comunidades del distrito de Anco, ¿cómo explica haberse alistado en sus filas en su momento? En una entrevista televisiva con el periodista Raúl Tola en el programa *Casa tomada*, que data del mes de septiembre del año 2013, él confiesa que se fue de su comunidad siguiendo el rastro de su hermano, quien había asumido el cuidado del hogar luego de la muerte de su madre y quien se había marchado junto con sus profesores para enlistarse en una columna guerrillera del PCP-SL. Acerca de este punto, sus declaraciones coinciden con lo que cuenta en su relato. Sin embargo, en la entrevista, añade que, una vez que el partido llegó a su comunidad, impuso su propio orden y él ya no tuvo la opción de elegir no formar parte de sus filas, motivo que está ausente en su autobiografía. Por el contrario, en el texto, Gavilán es capaz de tomar sus propias decisiones y se une con entusiasmo al partido. Reconoce el peligro que encarna el PCP-SL, pero, a su vez, lo identifica como un ente dinámico del cambio. Por eso, ante la ausencia del Estado o de otras instancias que actúen a modo de agentes de la modernidad en su comunidad, Gavilán opta por probar suerte en el partido. En este sentido sus motivaciones parecen exceder las de la mera subsistencia. En su introducción al texto, Carlos Iván Degregori considera que fue el deseo de ver un mundo desconocido acerca del que había oído hablar tanto y de cambiarlo lo que lo motivó a

elegir unirse al PCP-SL y lo que diferencia su caso del de muchos otros niños soldado que fueron reclutados por la fuerza⁹⁹. Gavilán recuerda en estos términos lo acontecido:

He recordado siempre el día de mi partida de la comunidad de Auquiraccay, cuando salí de la casa de mi tía Celestina Sánchez. Ella, con sus ojos llorosos, me decía que me quedara, pero ya estaba decidido; firme partí a una *aventura desconocida* [cursivas mías] sin fecha de retorno. Tenía 12 años. (Gavilán, 2017: 40)

Si nos ceñimos al enfoque de Franco Moretti con respecto al bildungsroman, podemos afirmar que es en este momento que termina la niñez de Gavilán y que empieza su juventud, entendida esta como un momento en la vida de una persona destinado exclusivamente a la búsqueda de opciones de movilidad social. La existencia de este periodo en la vida de una persona se opone al paradigma de las narrativas surgidas en sociedades tradicionales, en las que la juventud entendida en estos términos no existe. Tal parece ser el caso de la vida en las comunidades andinas. Gavilán le confiesa a Tola en la ya mentada entrevista: “uno en el campo se hace mayor, a los doce, trece años ya somos mayores y, acá en la ciudad, no” (Gavilán, *Casa Tomada*: 2013). Sin embargo, a pesar de emplear la primera persona plural para referirse al paso de la niñez a la adultez en el campo, lo cierto es que el destino de Gavilán no estaba ya escrito, como el de sus mayores en Quilla y en Auquiraccay, sino que, cuando abandonó su comunidad, empezó para él una etapa dedicada a la exploración. Lo que quiero proponer es que Gavilán optó por ir no solo tras su hermano sino tras la promesa de progreso que encarnaban la escuela y la ciudad por sobre la opción de permanecer inmerso en la rutina de las labores agrarias junto a su padre.

⁹⁹ La representación más conocida de niños soldado que fueron reclutados por la fuerza durante el conflicto armado interno en el Perú la podemos encontrar en la película *Paloma de papel* (2003), escrita y dirigida por el cineasta limeño Fabrizio Aguilar.

Hay que dejar en claro que Gavilán conocía de antemano que iba a tener que dejar su comunidad. Para ese momento, la idea de la importancia de la educación escolar ya había cobrado vigencia entre los campesinos de la zona. En *Carta al teniente Shogún* (2019), su segundo libro, Gavilán confiesa que su padre fue quien decidió que él debía de ir a la escuela y que él sintió mucha emoción ante la posibilidad de poder aprender a descifrar ese mundo de signos contenido en los libros que hasta entonces había sido desconocido para él (Gavilán, 2019). Además, menciona la fascinación que experimentó cuando vio regresar a su hermano, que se había marchado a estudiar la escuela secundaria a Ayacucho, hablando en español y narrando todo lo que allí pudo ver: “los vehículos, motos, discotecas y tiendas que albergaba la ciudad” (Gavilán, 2019). El hecho de que su hermano se haya marchado a Ayacucho a estudiar y luego junto con sus profesores a buscar al PCP-SL resulta significativo. Los docentes cumplieron un rol protagónico en el conflicto reclutando militantes entre los jóvenes. Es importante recordar la importancia que, desde que fue reabierta en la década de 1960, la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga adquirió en la región. El PCP-SL estaba conformado, en buena medida, por jóvenes que habían migrado desde sus comunidades rurales hacia Ayacucho para poder recibir una educación superior. Degregori identifica a este contingente de jóvenes como un grupo ubicado en una suerte de tierra de nadie entre dos mundos: por un lado, no compartían las mismas creencias, ritos y costumbres con sus padres, y por otro, eran discriminados étnicamente por los criollos urbanos. A estos jóvenes, el PCP-SL les dotó de una explicación del mundo, así como de una identidad como integrantes del partido: orientó el sentido de sus vidas (Degregori, 2007: 166). Así mismo, Patricia Heilman señala que quienes estudiaron la carrera de Educación en la universidad se unieron luego al Sindicato Unitario de Trabajadores en la Educación del Perú (Sutep), organización ideológicamente de izquierda, altamente politizada y dinámica, con el fin de volver luego a sus

pueblos y comunidades de origen a enseñar en los colegios sin dejar de lado su militancia política. Estos no tardaron en plegarse al poco tiempo al PCP-SL, cuando este decidió trasladar su accionar al campo y empezar con la tarea de formar bases de apoyo en vista de la retirada de la policía ante las continuas protestas en las escuelas durante la segunda mitad de la década de 1970¹⁰⁰ (Heilman: 176). Fue a través de los maestros que el partido reclutó a los jóvenes estudiantes escolares y canalizó sus expectativas de progreso con miras a su ascenso dentro de la organización y al triunfo de la guerra popular.

La experiencia educativa de Gavilán en el campo careció de cariz revolucionario, probablemente debido a que fue breve y fragmentaria, ya que estuvo siempre supeditada al cumplimiento de sus labores agrícolas. Lo que él más recuerda de esa primera experiencia en Auquiraccay fue el aprendizaje de las vocales y del himno nacional. Ya hemos señalado que, entre educación y alfabetización, existía la noción, muy extendida en los Andes, de un estrecho vínculo, dado al valor que esta tenía y tiene en términos de reconocimiento y acceso al entramado institucional peruano: a que otorga ciudadanía. Así parece haberlo entendido su maestro de escuela. No obstante, los métodos de enseñanza por él empleados contrastaban con las implicancias de este objetivo. En ambos casos, se trataba de un aprendizaje memorístico y violento, que no apuntaba a fomentar el sentido de inclusión entre los alumnos dentro de un proyecto común de nación. Al respecto, Gavilán cita las dos primeras líneas del coro del himno nacional para afirmar luego que solía repetirlas sin llegar a comprender a cabalidad su significado. Esta alusión al desconocimiento de lo que implicaba gozar de la libertad como un derecho¹⁰¹ constituye una

¹⁰⁰ En el último capítulo de su libro *Before the Shining Path: Politics in Rural Ayacucho, 1895-1980* (2010), Jaymie Patricia Heilman analiza cómo sucedió este fenómeno social en distintas comunidades de la provincia de Cangallo, en el departamento de Ayacucho.

¹⁰¹ El Himno Nacional del Perú fue compuesto el año 1821, poco después de declarada la independencia. Las dos primeras líneas del coro son las siguientes: “Somos libres, seámoslo siempre”.

crítica a una enseñanza repetitiva, que no aspiraba a construir conciencia ciudadana entre los quechuas, sino que les exigía ciega obediencia.

El pueblo de Auquiraccay me hizo recordar mi infancia porque allí estudié el primer grado de primaria. Recuerdo que el profesor nos había cortado el cabello como a los reclutas del Ejército; allí aprendí a leer las vocales, con látigo, junto con mis compañeros; luego, en el patio de la escuela, aprendimos a levantar la frente y cantar a boca llena: somos libres, seámoslo siempre. Esas palabras las *repetíamos mecánicamente* [cursivas mías], sin apenas entender su significado. En aquel lugar estudié tres meses, luego nos fuimos a la selva. Así era la vida y los estudios en esos tiempos. (Gavilán, 2017: 40)

Por eso, no debe extrañarnos que Gavilán termine siendo convencido por las promesas del PCP-SL de sacar finalmente a los campesinos de la pobreza una vez en sus filas. Sin embargo, la educación dentro del partido va a versar no en impartir la alfabetización sino en promover unos determinados valores revolucionarios. Este proceso empieza con el breve episodio dedicado a narrar cómo Gavilán espera la llegada de Raúl, un amigo de su hermano que también formaba parte del PCP-SL y que le había prometido conducirlo con él. El episodio nos recuerda, por un momento, el episodio en el testimonio de Gregorio Condori Mamani, en el que este se encontraba esperando al lado del camino por la llegada del arriero Jacinto Mamani, quien lo iba a llevar consigo al Cusco a trabajar para poder ganar dinero (Condori: 18). Ambos quechuas se valen de sucesivos “amos”, los que hacen las veces de intermediarios en su tránsito hacia la modernidad. Sin embargo, las expectativas que Gavilán alberga con respecto a la promesa de la movilidad social a la que aspira van a ir cediendo terreno paulatinamente a una realidad mucho menos prometedora. Como parte de su aprendizaje en el PCP-SL, Raúl insta a Gavilán a escoger un alias. No obstante, cuando Gavilán elige como alias “Che Guevara”, Raúl le sugiere elegir uno con muchas menos

resonancias: “Carlos”. No debemos juzgar la elección de este alias como una mera manifestación de la condena que expresaba el PCP-SL con respecto al régimen cubano. Creo que más importante es hacer hincapié en que, con este gesto, Raúl desbarata las ilusiones de Gavilán de vivir una aventura desconocida, propia de una conciencia romántica. En cambio, borra su noción individual de heroísmo y lo identifica como un peón más dentro de la guerrilla. Recordemos que el PCP-SL promovía como una virtud el sacrificio entre sus militantes, incluso el de sus propias vidas, y que era muy importante para llevar a cabo su guerra el trabajo ideológico realizado con ellos con el fin de borrar su personalidad¹⁰².

El método de enseñanza practicado por el PCP-SL constituyó solamente una radicalización del método empleado por su profesor en la escuela. En su libro *Profetas del odio: raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso* (2012), Gonzalo Portocarrero pone en entredicho que, en el partido, haya primado una orientación de carácter científico y le adjudica, en cambio, una orientación de carácter religioso: el PCP-SL contaba con un líder que hacía las veces de profeta y que era dueño de la única interpretación posible de unos textos cuyo valor era sagrado, en este caso, los de Mariátegui, Mao, Lenin y Marx. Portocarrero resume el Pensamiento Gonzalo como una ideología anacrónica, en la que confluían el diagnóstico que José Carlos Mariátegui había hecho de la situación en los Andes en la década de 1920 con la aplicación de la estrategia bélica de hacer la guerra del campo a la ciudad propuesta por Mao Tse-Tung. Para poder formular su doctrina, Guzmán tuvo que pasar por encima de todas las transformaciones sociales acaecidas en la región: la construcción de escuelas, las grandes migraciones y la paulatina decadencia del sistema de

¹⁰² La pugna entre preservar la individualidad y disolverla en la identidad colectiva de la organización que libraron muchos de los integrantes del PCP-SL ha sido estudiada por Víctor Vich en su libro *El caníbal es el otro: violencia y cultura en el Perú contemporáneo* (2002). Allí, analiza el caso del poemario *Tiempos de guerra*, texto clandestino cuya autoría es compartida por la fervorosa militante maoísta Rosa Murinache y por Abimael Guzmán, líder de la organización.

haciendas¹⁰³. Esta lectura dogmática de los textos que componían el canon del Pensamiento Gonzalo se intensifica en el relato de Gavilán dada su situación como analfabeto. Su educación letrada durante su etapa como guerrillero senderista se basó únicamente en el estudio de dichos documentos. No obstante, Gavilán apenas había aprendido a leer las vocales en los tres meses en los que asistió a la escuela en Auquiraccay, por lo que solían ser sus compañeros que manejaban el español los que les leían a los niños soldado quechuas pasajes de estos textos. A ello hay que sumarle que Gavilán era aún muy pequeño para comprender a cabalidad los complejos conceptos del marxismo. Afirma en su entrevista con Tola: “Nadie, ni los que leían sabían lo que estaban leyendo” (Gavilán, *Casa Tomada*: 2013). Recordemos que su educación escolar se basó en el uso de la memoria y que el joven Gavilán consideraba que, en los libros, estaba inscrita la clave del saber. Por ese motivo, el carácter dogmático de las enseñanzas del partido se insufló del valor que emanaba del libro en su condición de objeto de prestigio¹⁰⁴. Al final, no fue el contenido de los libros, sino el valor casi sagrado de la escritura sumado a la revelación de su sentido único por parte del líder de la organización lo que terminó por convertirse a los ojos de los niños quechuas en garantía de victoria¹⁰⁵. Afirma Gavilán:

Luego, algunos se pusieron a leer los pocos libros de Marx y las Cinco Tesis de Mao que teníamos; yo y otros niños ni entendíamos lo que leían, solo veíamos letras rojas con dibujos del presidente Gonzalo; pero nos daba fuerza esos libros rojos. (Gavilán, 2017: 48)

¹⁰³ Todos estos fenómenos cambiaron la faz del país y ocurrieron en un lapso de tan solo cuarenta años: desde que Mariátegui publicó sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) hasta que Guzmán pronunció su conferencia “Para entender a Mariátegui” (1968) en la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.

¹⁰⁴ En su libro *Escribir en el aire* (1994), Antonio Cornejo Polar sostiene que la conquista del Perú instauró la primacía de una cultura escrita por sobre una cultura oral. Este evento dejó en herencia la reverencia que los mismos conquistadores (muchas veces, analfabetos) sentían hacia los libros, como objetos con un valor esotérico y sagrado.

¹⁰⁵ Entre las múltiples ilustraciones que formaron parte de la propaganda senderista, destaca la presente en el panfleto *Dar la vida por el partido y la revolución*, que representa un campo de batalla en el que marchan juntos proletarios y campesinos, y tras él la imagen gigante de Abimael Guzmán portando un libro en la mano que lleva escrita la frase: “Desarrollar la guerra popular sirviendo a [la] revolución mundial” (ver Figura 10).

Al formular su doctrina, Guzmán deja de lado las formas de colectivismo andino que Mariátegui sí considera fundamentales en sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), cuando rechaza la solución liberal al problema de la tierra y asume dichas instituciones como la base sobre la cual edificar un socialismo propiamente peruano¹⁰⁶. La historia de Gavilán nos ofrece el retrato de cómo creció el descontento entre los campesinos al punto de llegar a convertirse en terror hacia el partido. Este no respetó ni aprovechó el funcionamiento de las instituciones andinas, sino que inculcó entre los quechuas unos valores que eran funcionales a sus objetivos bélicos, entre los que destacaba el del sacrificio personal. La radicalización de la disciplina que impuso terminó por desconcertar a quechuas como Gavilán, quienes se sintieron cada vez más tentados a desertar de sus filas. En este sentido, este capítulo narra el fracaso de la revolución senderista entre los quechuas, muchos de los que vieron mermadas sus aspiraciones de movilidad social. El que la historia no termine aquí implica que el objetivo del autor va más allá de esclarecer la identidad de los senderistas en la lucha por la construcción de la memoria: apunta también a debatir cómo los quechuas se las ingeniaran para intentar satisfacer dichas demandas.

¹⁰⁶ En honor a la verdad, si bien Mariátegui reconoce la persistencia de prácticas colectivas en los Andes, desconoce en específico cuáles estas son. Se limita, pues, a hacer énfasis acerca del carácter colectivo del régimen de propiedad de la tierra.

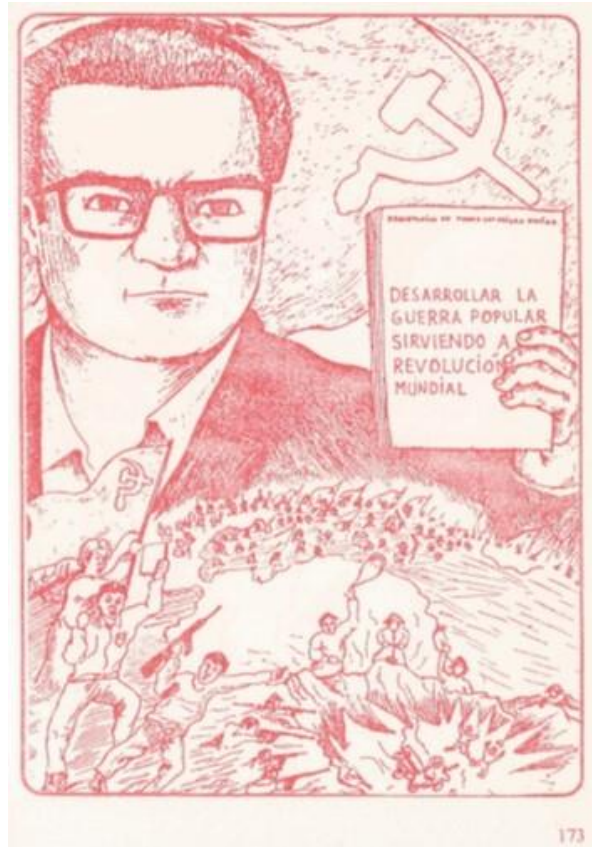


Figura 10: Portada de *Dar la vida por el partido y la revolución*

4.3.3 EL EJÉRCITO PERUANO COMO MEDIO PARA LA ADQUISICIÓN DE CIUDADANÍA

Hacia el final del primer capítulo, Gavilán relata cómo fue finalmente capturado mientras se escondía con una columna de guerrilleros en las alturas escarpadas de las montañas de Huanta. Sin embargo, se lleva una sorpresa al no ser asesinado, como sí lo fueron muchos de sus compañeros, ni torturado y después ejecutado, como solía ocurrir con quienes caían prisioneros. En cambio, es protegido por un teniente del Ejército apodado Shogún, quien lo lleva consigo a la base militar ubicada en el pueblo de San Miguel, en la provincia de La Mar. Shogún es un personaje sumamente importante en la historia de Gavilán. No solo porque salva su vida, sino porque le

permite empezar una nueva: en el Ejército, Gavilán va a poder recuperar sus viejas expectativas de movilidad social. La utopía comunista que aspiraba alcanzar el PCP-SL requería que sus miembros se convirtieran en mártires, papel que Gavilán se negó a cumplir al decidir esconderse de los militares antes de caer preso. Inmediatamente después de llegar a la base de San Miguel, Gavilán es obligado a incorporarse a los militares. Con ellos, transcurre su vida hasta que el teniente Shogún le ofrece la posibilidad de volver a estudiar en una escuela, ofrecimiento al que él asiente. En su entrevista con Raúl Tola, Gavilán le confiesa que va a estar siempre agradecido con Shogún y con el Ejército, porque esta institución le dio un techo y una educación, lo que le permitió llegar a ser un antropólogo y estudiar un postgrado en una universidad en México (Gavilán, *Casa Tomada*: 2013). En la escuela, Gavilán terminó de aprender el español, así como a leer y a escribir en esta lengua. Desde una mirada ubicada en el presente, Gavilán considera determinante el papel que la educación como alfabetización cumplió para que él pudiera gozar de una vida mejor. En el episodio con Shogún, se puede apreciar la premura que sentía Gavilán por volver a estudiar:

...una mañana, después del trote por las calles de San Miguel, me preguntó si quería estudiar; entonces respondí *de inmediato* [cursivas mías]: “Sí. Mi teniente”, con voz enérgica, así se respondía en la vida militar. Me matriculó en la escuela primaria de “Varones” a tercer grado “B”. Estudié hasta el mes julio de 1985. (Gavilán, 2017: 101)

Gavilán continuó su educación luego en la ciudad de Huanta, a donde se mudó su base militar. En esta ciudad, terminó la primaria y estudió toda la secundaria. Aquí, además, su profesor de escuela le ayudó a tramitar su partida de nacimiento, con lo que Gavilán pasó de ser un N. N. a portar un documento oficial que lo identificaba como un ciudadano. Este es un primer rasgo que lo iba a distinguir de muchos de los campesinos quechuas, quienes, como él mismo afirma en una nota al pie de página, no contaban con dicho documento, en muchos casos debido a que el PCP-

SL lo había destruido (Gavilán, 2017: 40). Gavilán era consciente de que contar con un documento oficial de identidad constituía un paso importante en sus aspiraciones, tal y como había aprendido viendo a su hermano pedir a su padre el dinero necesario para hacer el trámite concerniente a su libreta militar antes de volver a Ayacucho (Gavilán, 2019). Sin embargo, contar con este tipo de documentación tampoco lo volvía inmune a ser víctima de violencia por su condición como quechua. Recordemos que, en su informe, la CVR señala que el desprecio hacia los campesinos que no hablaban español y poseían un fenotipo indígena les permitió a los actores del conflicto autoidentificados como criollos (soldados del ejército y guerrilleros senderistas) violar sus derechos sin sentir responsabilidad o culpa. La CVR recoge testimonios de muchos campesinos que fueron despojados o vieron cómo eran hechos trizas, frente a sus ojos, sus documentos de identidad antes de ser detenidos arbitrariamente por los militares (CVR *Tomo VIII*: 123). Esto explica por qué Gavilán valora tanto su educación entendida esta como alfabetización: constituye un medio de consolidar su ciudadanía. No debe extrañarnos, pues, que se vea a sí mismo menos indio después de haber recibido una formación no solo letrada sino también académica, al punto de llegar a establecer una distancia entre él y los mismos campesinos quechuas, como bien señala Campuzano con respecto al episodio que aborda su regreso a la región de Ayacucho muchos años después de concluida la guerra y que termine definiendo su identidad como la de un académico hacia el final del texto. Vamos a volver sobre este pasaje más adelante.

Lo que me interesa discutir ahora es cómo sus renovadas aspiraciones no le impidieron preservar una subjetividad quechua. Para hacerlo, quiero concentrarme en una de las experiencias que Gavilán más recuerda acerca de su infancia en el presente: las ceremonias de los lunes por la mañana cuando recitaba el poema “Canto coral a Túpac Amaru, que es libertad”. En el Perú, los lunes son los días en los que generalmente se lleva a cabo la ceremonia de izamiento de la bandera

en las escuelas para recordarle al alumnado el deber de amar a la patria. Recitar un poema en la formación de los lunes requiere contar con un buen manejo del español y ser un buen estudiante, lo que nos empujaría a pensar en el caso de Gavilán como en un caso de alfabetización exitoso y de integración en la sociedad criolla. El poema, sin embargo, tiene un tono contestatario y rebelde en contra de las autoridades de aquel entonces. ¿Cómo entender que sea recitado en medio del conflicto armado interno y que perdure aún en la memoria del autor? El fragmento del poema que incluye Gavilán en el texto corresponde al comienzo de este y hace referencia al episodio histórico de la muerte de Túpac Amaru II:

Lo harán volar con dinamita.

En masa, lo cargarán, lo arrastrarán.

A golpes le llenarán de pólvora la boca. Lo volarán:

¡y no podrán matarlo!

Le pondrán de cabeza. [Arrancarán]

sus deseos, sus dientes y [sus] gritos,

Lo patearán a [con] toda furia. Luego lo sangrarán:

¡y no podrán matarlo!

(Gavilán, 2017: 101)

El poema fue escrito por el poeta peruano Alejandro Romualdo y apareció publicado, por primera vez, en su libro *Edición extraordinaria* (1958). Romualdo fue un poeta de los llamados comprometidos¹⁰⁷ y escribió este poema en un contexto social convulso, caracterizado por las luchas por la recuperación de la tierra, en el que el gran enemigo del campesinado era una clase

¹⁰⁷ Los poetas de la llamada Generación del 50 fueron catalogados como poetas comprometidos y poetas puros de acuerdo con sus inclinaciones políticas o apolíticas. Alejandro Romualdo fue uno de los principales representantes del primero de esos dos grupos.

terrateniente sostenida por una oligarquía nacional coludida con una burguesía extranjera. En este contexto, resulta paradigmática la reivindicación de la figura de Túpac Amaru II, nombre que asumió el curaca cusqueño José Gabriel Condorcanqui para establecer su afinidad con Túpac Amaru I, el último de los Incas de Vilcabamba¹⁰⁸, de quien decía ser descendiente¹⁰⁹. Túpac Amaru II encabezó la mayor rebelión anticolonial indígena en el Virreinato del Perú en el año 1780. El poema alude a su ejecución descuartizado en la plaza mayor del Cusco por órdenes de las autoridades coloniales españolas. El martirio sufrido por el curaca cusqueño y registrado por Romualdo en el poema lo presenta semejante al personaje de Cristo, quien también se sacrificó para salvar a los hombres. En este sentido, el poema constituye una referencia al mito de Inkarrí, que surgió como resultado de la asimilación por parte de los quechuas del milenarismo cristiano¹¹⁰ sumado a la noción de utopía andina¹¹¹, y al recuerdo de las ejecuciones del Inca Atahualpa y de Túpac Amaru II (Flores Galindo: 47). El mito de Inkarrí anuncia la reunión definitiva de las partes cercenadas del cuerpo del Inca, quien en realidad no ha muerto y está a la espera de ese momento para invertir el orden del mundo y regresarlo a su estado anterior a la Conquista. En el poema, la letanía “¡Y no podrán matarlo!” expresa justamente la persistencia de Túpac Amaru II frente a los numerosos intentos de los colonizadores de destrozar su cuerpo y anticipa su posterior regreso triunfal al modo de Cristo para hacer justicia y otorgarles la libertad a los quechuas. No importa

¹⁰⁸ Luego de la ejecución del Inca Atahualpa en Cajamarca en el año 1533, los remanentes de la realeza incaica se refugiaron en la ceja de selva cuzqueña (a lo largo de la provincia de La Convención), donde resistieron a la incursión española desde el año 1537 hasta el año 1572.

¹⁰⁹ El gobierno militar de Juan Velasco Alvarado también se apropiaría de la figura Túpac Amaru II como símbolo de resistencia anticolonial. Del mismo modo, en el año 1972, el escritor peruano José María Arguedas publicaría el poema “A nuestro padre creador Túpac Amaru” en su poemario en quechua *Katatay*, el que presenta claras resonancias a la idea de la subsistencia de los quechuas, ahora en el contexto de las grandes migraciones del campo a la ciudad.

¹¹⁰ El concepto de milenarismo consiste en la creencia según la cual Cristo va a volver a la Tierra para reinar sobre ella durante mil años. Esta idea cobró vigencia durante la Edad Media en Europa y llegó a América junto con los conquistadores españoles.

¹¹¹ La noción de utopía andina se popularizó en el Virreinato del Perú gracias a la publicación del libro *Comentarios reales* (1609) del escritor de origen español e incaico Garcilaso de la Vega, quien retrató al imperio incaico como un Estado armonioso y lleno de abundancia.

qué métodos, pues, empleen los colonizadores ni cuántas veces lo intenten: el poema afirma con convicción que no serán capaces de acabar con el líder revolucionario y que inevitablemente triunfará. Las últimas estrofas del poema están escritas con un ritmo trepidante y culminan con la realización de dicho mito:

Querrán volarlo y no podrán volarlo.

Querrán romperlo y no podrán romperlo.

Querrán matarlo y no podrán matarlo.

Querrán descuartizarlo, triturarlo,
mancharlo, pisotearlo, desalmarlo.

Querrán volarlo y no podrán volarlo.

Querrán romperlo y no podrán romperlo.

Querrán matarlo y no podrán matarlo.

Al tercer día de los sufrimientos,
cuando se crea todo consumado,
gritando ¡libertad! sobre la tierra,
ha de volver.

Y no podrán matarlo.

(Romualdo: 27-38)

Gavilán menciona haberse sentido muy conmovido la primera vez que recitó este poema cuando asistía a la escuela primaria en Quilla. Hasta ese momento, él no había experimentado las

consecuencias de la guerra y solamente sabía que iba a tener que partir de allí algún día, porque ese era el destino trazado en las comunidades andinas para los miembros de su generación. No obstante, la emoción que siente nos sugiere que ya conocía la situación de subordinación de los quechuas. Hemos mencionado anteriormente que él manifiesta un gran pesar por el modo cómo la armonía existente en su comunidad fue destruida con la llegada del PCP-SL. Si consideramos ese pesar al momento en el que abordamos la pregunta por la función del poema en el texto, nos daremos con que la retórica de la pervivencia de Túpac Amaru II como Inkarrí, empleada por Romualdo para referirse a la oposición que los indios ejercieron ante al poder de los gamonales, es asumida por Gavilán para expresar su certeza de que el pueblo quechua (los mismos campesinos, así como sus costumbres e instituciones) subsistirá luego de terminada la guerra, cuyas implicancias eran para ellos insospechadas y en la que la mayoría de las víctimas se contaron entre sus filas. Eso hace de Gavilán más que solamente un pícaro pugnando por sobrevivir a cualquier precio, como sugieren Zevallos-Aguilar y Salazar. La subsistencia como rasgo que caracteriza a su personaje no le corresponde solo a él como individuo, sino que asume un cariz colectivo. Más aún, el hecho de que haya declamado este poema durante la ceremonia de izamiento de la bandera nos sugiere que Gavilán configuró su identidad como peruano incorporando el componente quechua: de que no renunció a él en su búsqueda por adquirir ciudadanía y que considera legítimo el reclamo por su incorporación a la nación.

El libro nunca hecha luces acerca de la situación legal de Gavilán mientras este vive en el cuartel militar antes de cumplir la mayoría de edad. Lo cierto es que presta servicio militar obligatorio una vez que el Ejército decide cambiar de estrategia y aceptar a los jóvenes ayacuchanos entre sus filas, y que se reengancha como instructor, una vez culminado su tiempo de servicio, para poder ganar un sueldo. Su formación allí es sumamente violenta, pero le permite

subsistir y mantener vigentes sus expectativas de progreso. Gavilán describe al Ejército como una institución jerárquica y machista, que anula el cultivo del juicio personal y de la empatía. Además, revela que los presos del PCP-SL eran asesinados sistemáticamente sin ser sometidos a juicio. Estos factores van a empujarlo a cuestionarse su profesión y a buscar otra institución en donde poder realizar sus metas.

4.3.4 LA IGLESIA Y LA BÚSQUEDA DEL PERDÓN

Siendo muy joven, Gavilán llega a profesar fe hacia la promesa del PCP-SL de mejorar las vidas de los más pobres. En la primera parte del texto, mantiene esta fe velada y hace de la búsqueda de su hermano el motivo exclusivo de su participación en el partido cada vez que alguien le pregunta por ello. El caso es que, una vez dentro, Gavilán no puede escapar del mecanismo de producción de violencia del PCP-SL y no tiene otra opción más que participar del mismo. Ya hemos señalado cómo José Carlos Agüero hace énfasis en que Gavilán reconoce la ausencia de las condiciones propicias para contar su historia de otro modo, debido a que no existen, hoy en día, categorías más allá de las de perpetrador y de víctima para designar a los partícipes en el conflicto, por lo que no le queda más remedio que asumir la perspectiva del niño testigo con el fin de narrar su paso por el ejército popular, lo cual le permite borrar en su personaje los elementos incriminatorios y la culpa (Agüero: 79). No obstante, cuando decide pasar a formar parte de la Iglesia, queda claro en el relato que Gavilán tiene también otra aspiración: necesita poder obtener el perdón. Recién al final del capítulo dedicado a relatar su etapa en el Ejército, él reconoce su responsabilidad en actos que incluían la violación de derechos humanos, pero la atenúa conjugando los verbos en primera persona plural, lo que no permite distinguir con claridad si se refiere a los miembros de la institución en general o solo a él y a sus compañeros.

Pero, más que los sueños, esa parecía ser la oportunidad que estaba buscando desde niño. Hacer algo por los que tienen, por mis paisanos que tanto *habíamos maltratado* [cursivas mías], robándoles y violando a sus mujeres. Entonces comencé a pensar en que esta era la institución que buscaba y que iba a perseguir hasta entrar en ella. (Gavilán, 2017: 134)

En este pasaje, es evidente que el remordimiento se ha convertido en el motor de su búsqueda y que él espera reparar en la Iglesia el daño que cometió anteriormente. Al comienzo del capítulo que dedica a su estancia en esta institución, él confiesa casi con alivio: “Estaba en otro tipo de vida: en la lucha por el comunismo igualitario por vía de la paz” (Gavilán, 2017: 139). La Iglesia comparte con el PCP-SL y con el Ejército la disciplina, aunque impone unas penas mucho menos severas. Sin embargo, la gran diferencia con estas dos instituciones es que promueve y practica tanto la empatía como el perdón. Gavilán se termina enrolando en la orden franciscana, luego de haber tocado la puerta del Opus Dei, donde es rechazado por el cardenal Juan Luis Cipriani¹¹² por haber pertenecido al ejército y haber tenido relaciones sexuales con prostitutas. En la orden franciscana, los sacerdotes son mucho más comprensivos acerca de las debilidades de los hombres. Entre ellos, Gavilán va a reeducar su carácter y va a recordar cómo ser amable y dócil otra vez. Acerca del perdón, menciona lo siguiente:

Durante todo el año de noviciado hicimos mensualmente la revisión de vida, similar a como lo hacíamos en el PCP. La diferencia era que aquí había que perdonarse como Cristo no solo siete veces, sino setenta veces siete; o sea siempre. El perdón era una constante aquí en nuestras vidas, mientras en el PCP era la amenaza y el castigo de muerte. (Gavilán, 2017: 154)

¹¹² El excardenal Juan Luis Cipriani es recordado en el Perú por su apoyo sin mayores miramientos al régimen fujimorista y al desempeño de las fuerzas armadas en su lucha contra los movimientos subversivos a pesar de las numerosas denuncias por violación de derechos humanos en su contra.

Pero no es solamente su carácter lo que cambia en Gavilán. Con los frailes franciscanos, él desarrolla sus cualidades intelectuales: toma clases de estudios bíblicos, de música y de latín. Lo más importante es que aprende a leer de otra manera: al momento de estudiar la Biblia, no la lee solamente en un plano literal, sino que aprende a buscar un significado entre líneas identificando e interpretando sus símbolos. Esta forma de abordar un texto escrito se diferencia de lo aprendido tanto en la escuela como en el PCP-SL. En sus lecturas, analiza a algunos de los personajes y pasajes más conocidos del libro, como Adán, Eva, Abraham o el diluvio, y concluye que se trata de personajes y episodios alegóricos y no históricos. Incluso, se remite a Platón para afirmar que la lectura literal de la Biblia esconde una lectura más certera: que Dios no es un hombre barbón, sino que, detrás de todos los ropajes literarios empleados en dicho libro, Dios está en el prójimo, con todo lo bueno y lo malo que puede haber en él¹¹³.

Esta estrategia de lectura constituye una herramienta clave para que Gavilán se acerque nuevamente a los hechos acontecidos durante la guerra y cuestione el relato imperante en esos años: la versión que consideraba al conflicto como “terrorismo” y que no coincidía con la historia que él mismo había vivido. Es durante sus años de estudio en la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, a donde asistían los novicios franciscanos, que Gavilán decide escribir su autobiografía motivado por la recomendación de una de sus profesoras de filosofía.

...una profesora de filosofía me había dicho: “Por qué no escribes tu vida, está *interesante* [cursivas mías]”. Entonces comencé a escribir en un cuaderno. Veía que cada día que pasaba la vida me enseñaba muchas cosas, pero muchas de ellas también me dejaban interrogantes. (Gavilán, 2017: 158)

¹¹³ En el último capítulo de la *República*, Platón propone su famosa idea de que al arte le anteceden las cosas y de que a las cosas les anteceden las ideas, las que vendrían a ser los moldes eternos sobre la base de los que surgen aquellas, con lo que establece una jerarquía basada en su grado de realidad entre las ideas, las cosas y las obras de arte.

No obstante, el ejercicio de la escritura no da como resultado un mero relato interesante, una novela de aventuras, como sugería Mario Vargas Llosa. En cambio, da pie a que se abran paso muchas de las dudas que Gavilán no había podido formularse anteriormente, dado que aún no contaba con la capacidad para identificar las zonas grises en el relato hegemónico acerca de la guerra. Es el aprendizaje de este tipo de lectura y escritura lo que le permite, luego, ingresar a la universidad y poder formular un discurso académico. El resultado de ese descubrimiento es un texto que pone el dedo sobre la llaga: que hace hincapié en la existencia de esas mismas zonas grises para señalar la ausencia de categorías con qué nombrarlas.

4.4 EL RETORNO IMPOSIBLE A LA COMUNIDAD PERDIDA

Lo que quiero sostener ahora es que el texto, a pesar de contar con la estructura de un bildungsroman, no concluye con la afirmación del paradigma burgués, sino con un llamado al Estado y a la sociedad civil para que asuman la solución de la pobreza de los campesinos quechuas, quienes compartían las mismas expectativas de progreso que albergaba Gavilán por aquel entonces y quienes vieron cómo su sistema comunitario de vida fue destruido de pronto, con lo que se quedaron sin menos de lo que ya tenían antes del inicio del conflicto. Hacia el final de su estancia junto a los franciscanos, Gavilán se da cuenta de que desea tener una familia y reintegrarse al mundo como “cualquier persona” (término cuyo uso discutiremos más adelante). Para ello, alberga el plan de volver a su pueblo a vivir tranquilamente como un campesino. No obstante, antes de poder concretar su anhelo, se le presenta una nueva oportunidad de mejorar su condición social y de realizar su vocación: la de estudiar Antropología en la renovada Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga. Gavilán nunca menciona qué fue exactamente lo que lo motivó a postular

a la universidad a estudiar esta carrera en específico, pero podemos intuir que se trató de la promesa que la educación todavía representaba para él y de su deseo de entender las circunstancias que motivaron el inicio de la guerra, así como sus consecuencias hoy en día¹¹⁴. El caso es que contar con una educación superior volvió a cambiar su vida, puesto que le iba a permitir ocupar un lugar dentro de la Academia, desde donde él iba a poder emitir una voz muy personal acerca de lo acontecido durante la guerra.

Como estudiante universitario y profesor auxiliar, Gavilán tuvo la oportunidad de conocer a Carlos Iván Degregori y a otros investigadores del IEP, profesores la mayoría de ellos de prestigiosas universidades peruanas. Esto le iba a permitir tener acceso al debate académico acerca del conflicto armado interno, y encontrar un conjunto de ideas y de personalidades que lo animaron y que le brindaron sustento y amparo a la publicación de su historia en medio de un contexto aún convulsionado, como el del postconflicto, caracterizado por la batalla por la construcción de la memoria. Vale la pena volver a mencionar el amplio bagaje de documentos paratextuales que arrojan el texto y que, incluso, fueron renovados cuando fue publicada su segunda edición para actualizar su lugar en el debate. En este sentido, en la introducción al texto escrita por Degregori, el renombrado antropólogo reconoce que este testimonio, y no otros¹¹⁵, fue acogido por la comunidad académica, debido a que, en sus páginas, su autor reconoce la importancia de valores como el arrepentimiento y la reconciliación. Es decir, a que aparece exento de ideologías y a que

¹¹⁴ Durante su presentación en el Congreso DesArticulaciones, organizado por un grupo de estudiantes de postgrado del Departamento de Lenguas y Literaturas Hispánicas de la Universidad de Pittsburgh en el mes de octubre del año 2017, Gavilán mencionó estar trabajando en ese momento en su tesis doctoral en antropología acerca de los campesinos desplazados a causa de la guerra interna.

¹¹⁵ Degregori emplea el término “testimonios perturbadores” en referencia a una categoría formulada por Leigh Payne en su libro *Unsettling Accounts: Neither Truth nor Reconciliation in Confessions of State Violence* (2008), donde analiza las memorias de agentes del Estado que violaron derechos humanos en Argentina, Brasil, Chile y Sudáfrica, y en las que no asoma el arrepentimiento o la reconciliación. Actualmente, me encuentro también analizando los testimonios de los miembros de los Comités de Autodefensa Campesina en el Perú, muchos de los cuales pueden ser abordados desde esta óptica.

constituye un aporte a la labor emprendida por la CVR, en la medida en la que hace un llamado de atención a los lectores acerca de la condición de exclusión de los quechuas como la principal causa del conflicto. Por este mismo motivo, un pensador liberal como Mario Vargas Llosa alaba la condición de “limpieza de corazón” y “limpieza moral” con que Gavilán relata su experiencia en la guerra (Vargas Llosa, 2012). La coincidencia de pareceres se debe a que la causa que defienden no excede el ámbito de las reformas sociales: ambas partes cuestionan la exclusión que sufren los campesinos con respecto al goce efectivo de la ciudadanía sin cuestionar el modelo económico y apuntando únicamente a incorporar a los quechuas dentro del proyecto demoliberal de nación. Por complacer tanto a la izquierda académica como a la derecha liberal, el texto no ha generado mayor polémica y el autor ha sido bien recibido en las conferencias que ha brindado en universidades y en las entrevistas que ha dado a los medios de comunicación.

Enfoquémonos en la narración de su viaje de regreso a las áreas rurales de Ayacucho por las que anduvo durante la guerra para luego pasar a discutir los motivos por los cuales incorporó otros relatos en la segunda edición de su libro. Si su historia hubiera concluido de forma satisfactoria con su incorporación como profesor universitario a la sociedad, estaríamos efectivamente hablando de un bildungsroman: este sería el relato de un quechua que, aprovechando las pocas oportunidades de movilidad social con las que contó durante su vida, pudo, después de una serie de intentos fallidos, encontrar su vocación y hacer realidad sus expectativas de progreso. Sin embargo, la historia no concluye con su asimilación exitosa al sistema: Gavilán escribe el último capítulo de su obra para reivindicar su condición de quechua e interpelar a los grupos de poder desde esta posición. Él no se llega a convertir en un sujeto subalterno cuya subjetividad ha sido totalmente colonizada y que ha asumido la cultura del sujeto hegemónico con el fin de superarse socialmente, lo que, en su caso en particular, podría haber sido el resultado implícito de

haber aprendido español e ingresado en el régimen institucional criollo. Por el contrario, recorre la senda ascendente del bildungsroman sin cortar jamás el lazo que lo ata a su comunidad de origen, lo que quiere decir que la educación, si bien constituyó una vía de acceso a la modernidad, no determinó la sustitución de su identidad. El resultado es la constitución de un sujeto letrado quechua, que se resiste a la opción de un mestizaje aculturador y que les da voz a los quechuas por medio de la escritura de su texto.

Hasta bien entrado el siglo XX, la noción de un quechua letrado resultaba contradictoria: la identidad del hombre quechua era entendida como india y un indio no podía ser un letrado sin tornarse un mestizo¹¹⁶. Así lo entiende Betina Campuzano cuando hace hincapié en el episodio en el que Gavilán es interrogado por los campesinos de la comunidad Unión Minas, en la provincia de La Mar, al norte de Ayacucho, ubicado en esta sección del libro. Como ya lo hemos mencionado, en dicho pasaje, uno de los campesinos de la zona, al no poder reconocer a Gavilán, le pide que se identifique y él, al no ser capaz de dar a tiempo con su documento nacional de identidad, experimenta pavor, ya que inmediatamente recuerda cómo es que fueron asesinados los ocho periodistas en las alturas de la comunidad de Uchuraccay. Desde una perspectiva ubicada en el presente, el narrador Gavilán adjudica el terror que sintió en aquel momento a los prejuicios vertidos acerca de los indios por la Comisión de Uchuraccay en su informe, los que habrían operado sobre su modo de pensar. Campuzano sostiene que, para que dicha reacción haya sido posible, la subjetividad de Gavilán ha tenido que ser colonizada al punto de llegar a juzgar como

¹¹⁶ En su libro *Indigenous Mestizos* (2000), Marisol de la Cadena estudia la percepción que los habitantes de la ciudad del Cusco tienen actualmente del término “indio” y cómo es que lo asocian con un sujeto en situación de analfabetismo y pobreza. El carácter histórico de su estudio la conducen a enfocarse en el caso de los intelectuales que integraron el Comité Tawantinsuyu durante la década de 1920, quienes se definían a sí mismos como indios, lo que resultaba una anomalía para muchos de los hacendados de la región, los que no concebían la existencia de indios letrados y juzgaban que se trataba más bien de agitadores mestizos que se hacían pasar por indios.

bárbaros a los quechuas como él, lo que le parece sumamente paradójico, dado que el mismo narrador, por momentos, reivindica también la cultura andina (Campuzano: 191). El pasaje en el texto de Gavilán al que nos referimos es el siguiente:

Un campesino me interrogó, quiso saber quién era y por qué estaba andando así. Me pidió la identificación y mi documento de identidad nacional no estaba en mi bolsillo, entonces de inmediato recordé los *prejuicios* [cursivas mías] ocasionados por la masacre de Uchuraccay, que solo estaba del otro lado del cerro, la justicia consuetudinaria de los comuneros y su incontrolable violencia que pintó Mario Vargas Llosa. Por un instante no dije nada. Más allá aparecieron dos campesinos más. Rebusqué en la mochila apresurado y encontré un documento que me acreditaba como académico. Luego ya, con un poco de confianza, conversamos. (Gavilán, 2017: 186)

Es ciertamente curioso que Gavilán, proviniendo directamente de la zona y habiendo participado en el conflicto, recurra a las imágenes construidas por Vargas Llosa en vez de a su propia experiencia personal para explicarse cuán grave fue su situación durante dicho encuentro. En este pasaje, el autor pone en evidencia la importancia que la voz de una figura letrada con prestigio, como la del novelista, tiene en quienes han contado con acceso a educación en escuelas y universidades, al punto de que un excombatiente quechua como Gavilán incorpora sus puntos de vista a su propio juicio. No obstante, no debemos olvidar que esta contradicción solamente puede ser entendida cabalmente si consideramos que, en la subjetividad de Gavilán, está operando una comparación entre su presente y el contexto anterior a la guerra tal y como él lo recuerda. Gavilán opone a la imagen que Vargas Llosa presenta en el Informe de Uchuraccay acerca de las comunidades andinas como sumidas en el atraso sus propios recuerdos de infancia, en los que, en las comunidades campesinas, los quechuas se profesaban amistad y confianza entre ellos. Ya

hemos visto cómo representaba su funcionamiento al inicio de su historia. Hacia el final de la misma, afirma lo siguiente al respecto:

Por estos lugares andaba yo en 1983. Entonces la gente era conversadora y cariñosa. Ahora las personas se muestran indiferentes, te miran de pies a cabeza como si fueses algún enemigo, algún bicho extraño. De todo desconfían. Siguen en la pobreza como en aquella época, no han cambiado económicamente... Si se hubiesen hecho realidad los discursos del PCP sobre la igualdad, que nadie sea ni rico ni pobre, que todos tuviéramos las mismas oportunidades sin egoísmo, sin explotación del hombre por el hombre, o si el Estado estuviese interesado en los campesinos, en su agricultura, en educar a sus niños como predicán en las elecciones presidenciales, de seguro estos hombres no estarían arañando estas tierras para sobrevivir como yo he arañado en mi vida para contar lo sucedido. (Gavilán, 2017: 194)

Para Gavilán, la situación original de las comunidades andinas no representa el atraso social y el arcaísmo de pensamiento, como sí lo hacía para Vargas Llosa, sino la armonía, aún a pesar de las condiciones de pobreza en las que vivían los quechuas, y cuya desaparición él atribuye únicamente a las circunstancias de la guerra. En este sentido, el protagonista imagina un hipotético encuentro con su hermano y expresa las dudas que le hubiera comunicado con respecto al porvenir que ambos querían construir como miembros del PCP-SL, así como la culpa por haber causado tanta destrucción entre los campesinos sin saber aún a ciencia cierta si ese era o no el camino correcto hacia el progreso. Pero más curioso resulta verlo manifestar su deseo de haber vivido bajo el régimen incaico, el que -al menos dentro de su imaginario- se encontraba perfectamente organizado en ayllus, cada uno de los cuales era, a su vez, administrado sabiamente por un curaca, quien seguramente se habría encargado de repartirles buenas porciones de tierras de cultivo a

ambos. En la visión idealizada del pasado prehispánico que maneja Gavilán, las tierras eran abundantes y no existía ni la pobreza ni el hambre, por lo que no había ni rebeliones ni guerras, como aquella en la que él y su hermano se habían visto involucrados. Con ello, al pensar en la armonía, no se remite únicamente a su propio pasado sino a un pasado mítico compartido por todos los quechuas.

¿Ahora qué le diría a mi hermano?: “¿Qué haces tú aquí?, ¿acaso no estabas muerto?, ¿era justa o injusta nuestra lucha?, ¿por qué nos tenía que pasar esta historia a nosotros?”.

Deberíamos haber nacido en el tiempo del incanato y el *curaca* nos hubiera dado varios *tupus* de tierra. Nuestras chacras estarían verdes y nuestros hijos correrían entre los maizales y trigales. (Gavilán, 2017: 187)

La idea de una comunidad idílica de indios no constituye una invención de Gavilán: permeó las obras indigenistas desde un comienzo. El origen de esta idea se encuentra en la representación de los incas y de los conquistadores españoles presente en los *Comentarios reales* (1609) de Garcilaso de la Vega, quien -ya lo hemos dicho- retrata a los unos como miembros de un imperio sabiamente administrado y justo, y a los otros como violentos usurpadores ¹¹⁷. Este modo de representar al indio persistió entre la tradición oral de los quechuas hasta entrado el siglo XX (Flores Galindo: 292), e iba a ser luego asumido y defendido por los intelectuales que le dieron forma definitiva al indigenismo ortodoxo: Luis Eduardo Valcárcel y José Carlos Mariátegui. Muy al margen de las particularidades de cada una de sus propuestas, la premisa que ellos comparten en sus principales obras es que la identidad del indio se mantuvo incólume durante los siglos que duró la Colonia y que su tendencia a poseer y a trabajar colectivamente la tierra podía ser

¹¹⁷ Para más información al respecto, véase la mención a la obra de Garcilaso presente en el primer capítulo de esta tesis.

aprovechable en el presente. Tal es el caso -ya mencionado en este capítulo- de la configuración del ayllu en relación con el mundo exterior manifiesta en las primeras páginas de la novela *El mundo es ancho y ajeno* de Ciro Alegría.

Gavilán profesa una gran admiración por el funcionamiento de las comunidades andinas, basado en el carácter honrado y diligente de los quechuas, y en el respeto hacia unas instituciones tradicionales que les aseguraban vivir en un estado de perpetuo bienestar: cree no solo en lo que ha podido ver con sus propios ojos cuando niño sino también en la versión idílica de la comunidad quechua fomentada por Garcilaso y los indigenistas. Él no cuestiona la presunta armonía reinante entre las comunidades y atribuye la situación actual de los quechuas a la implementación por una vía errada de la modernidad en los Andes. Del mismo modo, los quechuas aparecen retratados como aislados del resto del mundo: en su narración, los intercambios comerciales ocurren a nivel local entre unas cuantas comunidades y no con las grandes urbes. Con respecto a la representación de esta comunidad armónica, nosotros podemos oponer la representación de las comunidades andinas presente en la novela *Retablo*, cuyo autor Julián Pérez es otro letrado de origen quechua. Como ya hemos visto mencionado anteriormente, en sus páginas, el autor retrata la relación entre dos comunidades ayacuchanas vecinas y la hacienda de propiedad de la familia Amorín dentro del proceso histórico de modernización en los Andes a lo largo de buena parte del siglo XX. En su novela, Pérez propone que el conflicto armado interno constituyó una etapa más -ciertamente la más violenta- de un historial de conflictos entre las dos comunidades, cuyo origen se remonta a la aparición y crecimiento de las haciendas en la región y a la actitud que adoptó cada una de las dos comunidades para con sus dueños, así como al deseo de formar parte de la modernidad que empujó a algunos de sus miembros a unirse a las filas del PCP-SL.

Respecto al papel de la violencia dentro y entre las comunidades andinas en relación con el conflicto armado interno, la antropóloga Kimberly Theidon recolectó y comentó breves testimonios de origen quechua en el área rural ayacuchana y los publicó en su libro *Entre próximos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú* (2004). Theidon sostiene que muchos de los campesinos entrevistados recurrieron a la estrategia de exteriorizar al enemigo para explicar el origen de la violencia y, de esa forma, no resquebrajar el tejido social que sostenía sus comunidades. En sus cortos relatos, los senderistas son retratados como demonios o encapuchados por los campesinos, con lo que su identidad real, como miembros de la misma comunidad o de una comunidad vecina, permanece oculta (Theidon: 174). Nory Córdor y Nelson Pereyra emplean la lectura de Theidon para analizar el caso particular del asesinato, a manos del PCP-SL, del campesino quechua Francisco Buendía, quien vivía en la comunidad andina de Muya, ubicada en la provincia de La Mar, al norte del departamento de Ayacucho¹¹⁸. Buendía era propietario de unas tierras cuya herencia habían estado en disputa desde el siglo XIX, enfrentamiento que había empeorado durante la década de 1940, cuando su medio hermano fue asesinado por su esposa y su suegra. Como tantos otros, este conflicto de índole familiar por la posesión de terrenos duró décadas y se politizó cuando el PCP-SL empezó a operar en la región. El PCP-SL requería saber quiénes colaboraban con ellos y quiénes no, por lo que empezó a recoger denuncias anónimas entre la población. Del mismo modo, si bien eran sus mandos los que obligaban a las comunidades a organizarse en bases de apoyo, eran los mismos comuneros de Muya que militaban en el partido los que estaban a cargo de llevar a cabo las labores de vigilancia y castigo. El homicidio de Buendía se debió a una denuncia malintencionada de sus propios

¹¹⁸ Tanto el nombre del campesino como el de la comunidad son seudónimos empleados por los autores para proteger la identidad de todos los implicados a los que se refieren en su estudio.

familiares rivales y fue cometido por los campesinos quechuas que formaban parte de su misma comunidad. Córdor y Pereyra concluyen que este es un caso paradigmático de una práctica que fue usual dentro y entre las comunidades andinas durante el conflicto armado interno: del modo en que las denuncias privadas se imbricaron con el desarrollo de la denominada guerra popular.

Al caso de las rencillas personales entre comuneros hay que sumarle el malestar que los campesinos pobres sentían con respecto a los campesinos ricos al interior de cada comunidad desde los años anteriores al inicio de la guerra interna¹¹⁹. La resolución de este conflicto de clases fue, en un primer momento, asumida por el régimen militar de Juan Velasco Alvarado. Con respecto a su labor, Patricia Heilman, nuevamente en su libro *Before the Shining Path: Politics in Rural Ayacucho, 1895-1980*, analiza el desempeño de Sinamos en las comunidades campesinas pertenecientes a los distritos de Carhuanca y Luricocha, ubicadas en las provincias ayacuchanas de Vilcashuamán y Huanta respectivamente. En ellas, Sinamos aplicó el llamado Estatuto Especial de Comunidades Campesinas, en el que formulaba medidas cuyo fin era reducir el poder de los notables, tales como reivindicar la condición de los campesinos como miembros legítimos de cada comunidad en desmedro del prestigio del que gozaban los profesores o limitar la cantidad de tierra que podía poseer cada familia, medidas que exacerbaban las diferencias entre ambos grupos de comuneros. Sin embargo, la aplicación inconclusa de estas medidas una vez depuesto el gobierno de Velasco Alvarado o el rechazo que despertó entre los comuneros el tener que organizarse en cooperativas mantuvieron vigente el descontento. Lo que Heilman concluye es que el PCP-SL se aprovechó de la exacerbación de las diferencias de clase dentro de las comunidades quechuas promovida por el gobierno militar para asumir como suya la tarea de completar el proceso de

¹¹⁹ A pesar de que ambos grupos eran considerados pobres según estándares nacionales, según estándares locales, había campesinos que gozaban de mayores recursos y prestigio que el resto, lo que los facultaba para ocupar cargos públicos, como ser alcaldes, gobernadores o jueces de paz.

cambio de acuerdo con su propia agenda y empleando los métodos violentos que el gobierno militar no empleó (Heilman: 148).

Gavilán no menciona los conflictos al interior de las comunidades anteriores al inicio de la violencia política y se concentra en manifestar su descontento con respecto a la situación de los quechuas como miembros de un mismo grupo de subalternos en la parte final de su texto. Por esta razón, yo considero que, antes que un *bildungsroman*, la resolución de la historia, dado el énfasis del autor por retratar la desaparición trágica de la comunidad quechua idealizada, responde a una estrategia de carácter testimonial. Sobre el carácter testimonial que asume la obra en esta sección, conviene recordar algunos de los rasgos mediante los cuales John Beverley identifica a las obras pertenecientes a este género: historias de carácter no ficcional, presencia de un narrador-protagonista identificado con un colectivo oprimido, denuncia de una situación de urgencia y participación como mediador de un intelectual solidario¹²⁰. Al analizar la primera edición del texto de Gavilán, Ulises Zevallos-Aguilar considera que este documento cumple con los requisitos para ser considerado un testimonio, debido no solo a que el autor habla en nombre de un grupo de subalternos, el de los quechuas que participaron en la guerra interna, sino a que contó con la significativa intervención de un intelectual, el antropólogo Yerko Castro, quien desempeñó la labor de editor del texto¹²¹, colaboración que Zevallos-Aguilar juzga como propia de un mediador letrado (Zevallos-Aguilar, 2018: 231), a pesar de que Gavilán entiende el idioma español y a que

¹²⁰ Para más información al respecto, véase la mención a las diferencias que Beverley establece entre ambos géneros presente tanto en la introducción como en el segundo capítulo de esta tesis.

¹²¹ El mismo Gavilán reconoce la intervención de otras manos en la labor de confección del texto. En una conversación que mantuve con él durante su breve estancia en la ciudad de Pittsburgh en octubre del año 2017, me confesó que el epígrafe “Escribo esta historia para recuperar mi memoria; y también para que nunca vuelva a ocurrir algo así en el Perú” (Gavilán, 2012: 49) ubicado en la sección “Palabras preliminares” de la primera edición del texto nunca fue de su autoría y que no se sintió muy a gusto con él. El haber podido prescindir de dicha frase es una demostración de la mayor libertad con la que contó durante el proceso de elaboración de la segunda edición con respecto al tutelaje ejercido sobre él al momento de trabajar en la primera.

tanto Degregori como el mismo Castro se han empeñado en adjudicarle a él la totalidad de la autoría del texto.

La inclusión de nuevas voces quechuas en la segunda edición de su texto es otro rasgo que contribuye a reforzar el tono asumido por Gavilán en el último capítulo de la primera edición y con la constitución de una voz testimonial¹²². La sección con que finaliza esta edición se titula “Epílogo: Los cabitos” e incluye los testimonios de otros dos niños soldado quechuas: Andrés y Vicente. Ambos también pertenecieron a las filas del PCP-SL y fueron recogidos por el Ejército luego de ser capturados por los “ronderos”¹²³. Sus vidas se asemejan a la de Gavilán en la medida en la que ninguno de ellos pudo sortear la dinámica de producción de violencia inherente a ambas instituciones. El énfasis de sus relatos recae en el retrato del carácter feroz de la violencia que practicaron los campesinos quechuas que integraron los bandos en disputa durante el conflicto y en el hecho de que, en un contexto así, no había espacio para la comprensión o para el perdón. No obstante, Gavilán evita adjudicarles responsabilidades individuales por los crímenes de guerra cometidos y, en cambio, resalta el hecho de que los tres personajes pudieron superar la contradicción entre arrasar comunidades campesinas enteras y ayudar a los más pobres, intrínseca a los miembros del Ejército en aquel entonces: “En fin, la vida no nos trató mal, más bien continuamos el camino del futuro sin quedarnos en el pasado de nuestras condiciones” (Gavilán, 2017: 197). De este modo, ubica las tres historias en la senda del *bildungsroman* y reconoce que

¹²² A pesar de ser suya, Gavilán le atribuye a Degregori esta iniciativa. La figura del antropólogo asume un carácter paternal en la labor de redacción del texto. Recordemos que el IEP (en donde Degregori se desempeñó como investigador principal y director) ha sido la institución que más ha apoyado el trabajo intelectual de Gavilán en el Perú y que su línea de estudio se ha enfocado en difundir la pluralidad cultural sin cuestionar los defectos de un régimen demoburgués como el peruano.

¹²³ “Ronderos” es el nombre con que Gavilán se refiere erróneamente en su texto a los miembros de los Comités de Autodefensa (CAD), en su mayoría campesinos quechuahablantes que se organizaron para combatir al PCP-SL en la región central andina del Perú y que no aceptan dicha denominación. La confusión se debe a la similitud existente entre estos grupos y las rondas campesinas, conjunto de campesinos organizados con el fin de combatir el abigeato en la sierra norte del Perú, con gran presencia en los departamentos de Cajamarca y Piura.

su etapa en el Ejército les fue de utilidad, ya que constituyó un tramo en su búsqueda por subsistir y superar sus limitaciones socioeconómicas.

Ahora bien, lo que distingue a estos relatos del relato de Gavilán es que ninguno de estos dos personajes encontró nunca las vías de acceso al ámbito de la burguesía urbana. Por el contrario, ambos tuvieron que acomodarse casi resignadamente en su periferia. Por un lado, Andrés retornó a su comunidad rural de origen luego de haber sido dado de baja en el Ejército, donde se dedicó a ayudar a sus padres en las labores del campo y a estudiar. Por otro, Vicente se mudó a uno de los barrios humildes de la ciudad de Ayacucho, donde se estableció junto con su familia mientras se dedicaba a trabajar como personal de seguridad, así como a valerse de la educación básica recibida para la obtención de trabajos eventuales. Al incluir sus historias como parte del mismo documento, Gavilán quiere hacer énfasis en la condición que compartió con ellos dos y no en su historia de superación en particular, la que resulta ser incidental. La vocación testimonial del texto se manifiesta también en la incertidumbre que él manifiesta acerca del destino del resto de sus excompañeros, de los que solo ha podido encontrar a ellos dos:

¿Dónde estarían los demás? ¿Bajo la sombra de la muerte? ¿Sobre el canto de los pájaros desposeídos? ¿En algún árbol del olvido? Todos habíamos tejido nuestro camino, nos atrapó las redes del porvenir. Los caminos, las historias fueron distintas, pero estábamos juntos otra vez para hablar, para ayudarnos, pensando siempre en un futuro distinto para nuestros hijos, para nuestros paisanos. (Gavilán, 2017: 201)

Los tres personajes coinciden en su búsqueda -ya lo hemos dicho- de vivir vidas como las de “cualquier persona”. En el análisis que dedica al género del *bildungsroman*, Franco Moretti sigue el criterio propuesto por Yuri Lotman para catalogar a este tipo de novelas, basado en distinguir las diferencias entre sus tramas. Conforme a este criterio, existen dos tipos de principios

de organización textual en los bildungsroman: por un lado, el principio de clasificación, que opera haciendo del final el momento que le da sentido a las historias; y, por otro, el de transformación, que opera dejando abiertos los finales y eludiendo la posibilidad de darles sentido a las historias. Como expresiones características de estos dos tipos de novelas, es común, dentro de la primera variedad, que la juventud concluya con la llegada a la madurez, representada por la institución del matrimonio, y con el desarrollo de una identidad definitiva, mientras que, dentro de la segunda, lo que suele ocurrir es que la madurez no sea aceptada, ya que se considera que, con ella, la juventud -como periodo de exploración constante- pierde sentido, posición que es representada en estas novelas mediante la práctica del adulterio (Moretti: 6). Los tres relatos aquí analizados se encuentran ubicados dentro de la primera variedad. Gavilán hace la siguiente afirmación al final del tercer capítulo, cuando quiere explicar los motivos por los que abandonó la orden franciscana: “Quería tener una familia, quizás un hijo, y salir al mundo como *cualquier persona* [cursivas mías]” (Gavilán, 2017: 173). Del mismo modo, al inicio del cuarto, afirma con respecto al destino de las vidas de los tres niños soldado: “Un día, cuando las aguas ya se habían calmado un poco, viendo el invierno que se acercaba, nos fuimos por otros senderos para construir un hogar y vivir *como el resto de los hombres* [cursivas mías]” (Gavilán, 2017: 198). El que los destinos de Andrés y de Vicente concluyan en el texto con el reencuentro con sus familiares sobrevivientes al conflicto y con la formación de sus propias familias contribuye a fundamentar este argumento.

Sin embargo, el deseo de vivir una vida como el común de las personas, si bien coincide, según el criterio de clasificación, con el fin del periodo de exploración característico de las vidas de los protagonistas de los bildungsroman, no coincide con la insatisfacción que manifiesta el narrador con respecto a las condiciones que tienen que enfrentar los quechuas para su consecución. Una vez ya concluida la guerra, son tantas las heridas recibidas en el ámbito de lo social que es

imposible omitirlas en el ámbito de lo familiar: en el campo ayacuchano todos los campesinos han perdido por lo menos a un ser querido a manos de otros campesinos, cuando todos ellos formaban parte de las filas o del PCP-SL o de los comités de autodefensa. Por eso, muchos de ellos optaron por guardar silencio al respecto y evitar reabrir viejas heridas, como en el caso del propio Gavilán y de su actual pareja, cuyos padres -el autor llega a sugerir- murieron como consecuencia del conflicto (Gavilán, 2017: 181). La intromisión del conflicto en el ámbito familiar y privado está también presente en los reclamos de los otros dos niños soldado. Los títulos de los breves relatos pertenecientes a Andrés y a Vicente aluden a la pérdida de su casa y de su hermano respectivamente¹²⁴. En el caso del testimonio de Andrés, termina con el reclamo que este le formula a Abimael Guzmán por la muerte de un familiar suyo, y por el incendio de su casa y de su pueblo para luego afirmar que, como campesino, no defiende ninguna ideología, sino que lo único que quiere es dispensar de pan a sus hijos (Gavilán, 2017: 213). En el caso del testimonio de Vicente, este relata el cruel asesinato de su padre y de sus dos hermanos a manos del PCP-SL y de los ronderos. Así mismo, al recordar el día en que conoció a Gavilán, no puede dejar de mencionar el hecho de que lo encontró viendo el programa de televisión *La familia Ingalls*, mención que no debemos pasar por alto, ya que constituye un indicio de la vida familiar y tranquila que ambos añoraban poder vivir en el campo (Gavilán, 2017: 224)¹²⁵.

La segunda edición del texto pretende justamente hacer hincapié sobre la imposibilidad de los quechuas de ver realizadas sus aspiraciones personales si no se solucionan los conflictos

¹²⁴ Los títulos de sus historias son los siguientes: “Cabito Andrés: ¡Por qué quemaste mi casa, señor presidente!” y “Cabito Vicente: solo el cariño de mi hermano hemos merecido”.

¹²⁵ *La familia Ingalls* es el título que se le asignó en Sudamérica al programa de televisión estadounidense *Little House on the Prairie* (1974-1982), que narra la vida de una familia campesina en Minnesota en la segunda mitad del siglo XIX. A pesar de las vicisitudes que deben enfrentar sus seis miembros, estos se mantienen siempre unidos, por lo que representan un modelo idílico de familia. La serie contó con amplia difusión en el Perú durante las décadas de 1980 y 1990. Resulta llamativo que Vicente recuerde el programa en específico que Gavilán estaba viendo después de haber transcurrido tantos años.

sociales de carácter estructural que hicieron posible la guerra. Narrada solamente como un bildungsroman, como la historia en la que el anhelo de supervivencia y de movilidad social de Gavilán se hilvanan, el relato habría perdido de vista la importancia de esta denuncia. La mayor libertad con la que el autor cuenta al momento de publicar la segunda edición de su texto -con él ya convertido en una de las voces autorizadas para hablar acerca del conflicto- le permite afianzar la lectura en clave testimonial, desde la perspectiva de un sujeto quechua letrado y no desde la de un sujeto aculturado. El autor habla, pues, en nombre de unos quechuas que han quedado desamparados al haber sido expulsados del estado la armonía anterior al inicio del conflicto y al no haber encontrado las vías adecuadas para integrarse dentro del proyecto de modernidad criollo. La inclusión de estos nuevos testimonios subraya la intención del autor de invocar al Estado y a la ciudadanía a que concluyan el proceso de acercar dicho proyecto a los quechuas.

4.5 CONCLUSIÓN

En conclusión, coincido con aquellas lecturas que consideran que el aporte del texto de Gavilán al debate acerca de cómo recordar el conflicto armado interno es la presentación del sujeto quechua no como una víctima sino como un sobreviviente. Al reivindicar dicha condición, el autor hace énfasis en la capacidad de este sujeto para tomar decisiones de forma estratégica con el fin de subsistir en el entorno extremadamente hostil de la guerra. No obstante, quiero agregar que las decisiones que tomó este sujeto no estuvieron solamente determinadas por el instinto de supervivencia sino por el paradigma moderno del progreso. La idea de que la educación constituía la vía para alcanzarlo había calado hondo entre los quechuas, sobre todo en la región de Ayacucho. En las comunidades rurales andinas, los hombres confiaban en que la educación iba a ayudar a sus

hijos a abrir puertas para ellos cerradas y a abandonar su condición de pobreza. La repentina aparición del PCP-SL en los Andes, con los maestros de escuela a la cabeza de las columnas guerrilleras, constituyó -a los ojos de muchos quechuas- la oportunidad de acelerar el proceso de movilidad social. Por ese motivo, la decepción que Gavilán experimenta como miembro del PCP-SL y su tránsito de una institución a otra en los siguientes años no deben ser entendidos solamente como un sobrevivir a tientas sino como la trayectoria que trazó buscando el progreso. No debemos olvidar que es su proceso educativo continuo, si bien interrumpido, lo que le permite contar cada vez con más y mejores oportunidades. El tener presente esta idea y la condición inicial de adolescente de Gavilán nos permiten identificar la presencia del formato del bildungsroman en el texto.

Sin embargo, considero que Gavilán no se incorpora sin reparos al proyecto moderno criollo. Si bien jamás se identifica a sí mismo como un “quechua”, recuerda, con añoranza, el buen funcionamiento que tenía la comunidad andina y, con orgullo, la resistencia de los quechuas frente a la muerte que experimentó durante su infancia, con lo que asume una condición étnica. Las primeras páginas del texto nos ubican en el contexto de dos comunidades campesinas cuya convivencia ha sido siempre pacífica y que se han sostenido sin la necesidad de tener un contacto constante con las ciudades. A diferencia de casos como el de la novela *Retablo* de Julián Pérez, Gavilán no sitúa históricamente a estas dos comunidades. En cambio, construye una versión ahistórica e idílica del mundo andino antes de la construcción de las primeras escuelas y del inicio del conflicto basada en sus recuerdos. En este sentido, el texto omite las referencias a un pasado caracterizado por el problema de la tierra: por la presencia de las haciendas y por los conflictos privados y de clase suscitados por la Reforma Agraria, con lo que replica el viejo tópico indigenista de la comunidad autosuficiente y cerrada.

Gavilán reivindica su condición como un quechua al no limitarse a narrar su historia de progreso personal y regresar sobre sus pasos para registrar la situación de los quechuas después del conflicto, al punto de incorporar dos breves historias de sus excompañeros en el PCP-SL y en el Ejército, quienes no contaron con las mismas posibilidades de ascenso social con las que él sí contó. En el relato, la expulsión de los quechuas de su situación de armonía anterior al inicio de la violencia política y el descontento que experimenta con respecto a la imposibilidad de acceder a los beneficios de la modernidad constituyen los componentes étnicos que el autor emplea para asumir una voz colectiva y culminar el texto haciendo énfasis en su dimensión testimonial. El malestar de Gavilán le permite denunciar la situación de emergencia de los quechuas y hacer un llamado de atención a los lectores acerca de los problemas estructurales todavía carentes de solución en los Andes.

5.0 CONCLUSIONES

Este trabajo nació con el objetivo de saber hasta qué punto persisten en las narrativas del yo quechuas patrones de representación indigenista. Mi duda surgió al momento de pensar en el modo abrupto cómo la novela indigenista desapareció de la escena literaria peruana durante la década de 1970 y en los alcances expresivos de los testimonios y de las autobiografías de autoría quechua que aparecieron en ese mismo periodo. ¿Superaban estos textos las limitaciones del exotismo con que los escritores indigenistas habían retratado al indio durante décadas? ¿O repetían los patrones de estas mismas representaciones y se convertían en nuevas manifestaciones de la narrativa indigenista? En este sentido, empecé a escribir esta tesis con la sospecha de que el indigenismo no podía haber desaparecido sin más y que tenía que existir un rastro suyo en la literatura posterior que abordase el tema indígena.

Las narraciones aquí estudiadas se ubican en tres distintos momentos de la historia peruana posteriores a la promulgación de la Ley de Reforma Agraria de 1969. Considero que el análisis de estos textos nos permite entender cómo cambió el modo de representar las transformaciones sociales en los Andes: la nueva relación entre los quechuas y los agentes de la modernidad (el Estado, los sindicatos, el PCP-SL, el Ejército, entre otros). La narrativa indigenista ortodoxa entendía el problema del indio solamente dentro de los márgenes del problema de la tierra, incluso cuando, desde la década de 1940, la construcción de carreteras y la política de industrialización por sustitución de importaciones habían acelerado el proceso de migración a las ciudades y transformado el escenario rural andino. Frente a las limitaciones impuestas por este género, los narradores neoindigenistas emprendieron la búsqueda de nuevos formatos narrativos, diferentes al patrón de lucha por la tierra propio de la novela indigenista ortodoxa, con los que representar el

mundo en movimiento de los quechuas. Con este mismo impulso, los encargados de redactar estos tres documentos seleccionaron o diseñaron a sus personajes y les dieron forma a sus relatos. De este modo, si bien Hugo Neira empleó la estructura de la novela indigenista ortodoxa y la adecuó al contexto de la lucha sindical campesina de inicios de la década de 1970, tanto Ricardo Valderrama y Carmen Escalante como el propio Lurgio Gavilán en su rol de autor recurrieron al uso de formatos como la picaresca y el bildungsroman respectivamente para hacer énfasis en el destino individual de los quechuas y en el modo cómo estos hicieron lo posible para subsistir en un ámbito rural en descomposición y en el ámbito hostil de la ciudad.

En el caso del testimonio de Saturnino Huillca, persiste la estructura básica del relato indigenista basada en el enfrentamiento entre hacendados y campesinos, con la salvedad de que estos contaban en ese entonces con el apoyo de los sindicatos y del gobierno militar de Velasco Alvarado. Huillca apoya la iniciativa del régimen de formar cooperativas donde antes había haciendas. No obstante, para poder participar de su propuesta modernizadora, tiene que reformular su identidad étnica. Huillca se presenta como un runa o campesino quechua que ha heredado una moral incaica basada en el trabajo comunitario, lo que respalda sus denuncias en contra de los mistis o hacendados, quienes son retratados como holgazanes que gozan de lo cultivado en sus tierras gracias a la laboriosidad de los quechuas. De esta manera, Huillca propone un paralelo entre la dicotomía mistis / runas y la dicotomía español-conquistador-extranjero / inca-conquistado-peruano. Sin embargo, a pesar de la retórica anticolonial de su planteamiento, Huillca no reivindica una epistemología propiamente quechua. En cambio, expresa su deseo de ver a los hijos de los campesinos recibir la misma educación que los hijos de los criollos recibían en las escuelas haciendo especial énfasis en la alfabetización con el fin de que pudieran disfrutar en un futuro del mismo confort con que vivían los criollos en las ciudades, así como contar con un mayor acceso a

la participación política desempeñando cargos en el gobierno. Es así como supera la barrera identitaria que le impedía ser un quechua y anhelar el saber de los criollos sin tener que definirse como un mestizo.

En el caso del testimonio de Gregorio Condori Mamani, nos encontramos con un sujeto que reivindica un modo de ser quechua al que los escritores indigenistas no le habían prestado la atención debida: Condori es un quechua que prefiere la astucia al enfrentamiento frontal en contra de las autoridades cuando quiere obtener un bien con que paliar su condición de pobreza. En la construcción de su historia, confluyen elementos característicos de la picaresca española, como la representación de un orden social en descomposición y el uso del ingenio como herramienta de subsistencia, así como elementos de la tradición andina, como el caso de los tricksters presentes en la colección de mitos publicada solo unos diez años antes bajo el título *Dioses y hombres de Huarochirí*. Buena parte de la crítica le ha dado valor al texto debido a que recupera elementos de la cultura andina. No obstante, Condori no hace una defensa sin reparos de su cultura: cuestiona el orgullo que les impidió a sus ancestros -los incas- incorporar los avances tecnológicos y la escritura de los españoles, lo que condenó a los quechuas / runas a vivir subordinados a los criollos / mistis. En este sentido, el engaño constituye el único medio de subvertir esta condición. Por este motivo, en todos los mitos y relatos que forman parte del texto, muchos de los personajes emplean la mentira y el engaño con éxito sin recibir ningún tipo de sanción moral por parte de Condori. Sin embargo, en sus últimas páginas, el texto adopta un tono testimonial para narrar las desventuras y necesidades de los campesinos quechuas recién llegados al Cusco y que conformaban el cada vez más abundante sector del proletariado informal. Condori, como miembro de este grupo, formula en esta sección del libro un pedido de ayuda para poder contar con un sindicato, dado que los

quechuas que compartían su condición carecían de los recursos y de la preparación para organizarlo ellos mismos.

Finalmente, en el caso de la autobiografía de Lurgio Gavilán, el autor-personaje se presenta como un sobreviviente del conflicto armado interno (1980-2000) cuya trayectoria de vida estuvo signada no solo por el afán de supervivencia sino, también, por el paradigma del progreso. En el texto, si bien Gavilán transita por distintas instituciones, no olvida la importancia de la educación como medio para mejorar su condición social: en su relato, se narra el proceso educativo desde que es un niño y asiste a la escuela rural hasta que es un hombre convertido en profesor universitario y estudiante de postgrado. No obstante, la historia de su vida no termina con su ascenso en la escala social. En su relato, coexisten la añoranza por un pasado rural idílico y el deseo de poder incorporarse a la modernidad criolla. Su narración empieza con la representación de la vida laboriosa y armónica de los quechuas en sus comunidades antes del inicio de la guerra, armonía que fue destruida por los agentes de la modernidad que incursionaron en la región (el PCP-SL y el Ejército), escenario que nos recuerda el comienzo de novelas clásicas del indigenismo, como *El mundo es ancho y ajeno* de Ciro Alegría, o la descripción del imperio incaico en crónicas de la Conquista que inspiraron a este movimiento, como los *Comentarios reales* de Garcilaso de la Vega. En el último capítulo de su relato, Gavilán manifiesta su descontento por la destrucción de la armonía al interior de las comunidades quechuas y por el carácter doloroso e inconcluso del proceso de implementación de la modernidad en los Andes. Para hacer más concreto su malestar, en la segunda edición de su texto, incorpora los breves relatos de Andrés y de Vicente, dos niños soldado quechuas que también fueron expulsados de sus comunidades y que no contaron con la misma suerte que él cuando quisieron formar parte del proyecto de modernidad

criollo. Es desde esta posición discursiva que él escribe su texto y que constituye al sujeto que quiere en última instancia representar.

Estos textos también nos ofrecen un retrato de cómo las condiciones políticas y socioeconómicas durante el último medio siglo en el Perú contribuyeron con que el carácter de las respuestas de los quechuas fuera distinto. El entusiasmo socialista, en la década de 1970, promovió la aparición de una propuesta militante que reivindicaba el papel de la comunidad andina, como la que podemos encontrar en el texto de Huillca, mientras que el posterior triunfo del neoliberalismo, que se concretó en la década de 1980 y que se consolidó en las décadas siguientes, la de propuestas políticas mucho menos ambiciosas, como las presentes en los textos de Condori y Gavilán, en los que los quechuas tienen que ingeniárselas para subsistir en medio de las condiciones sociales adversas que encuentran fuera de sus comunidades. Este cambio en el ejercicio de su representación coincidió con una militancia de izquierda cada vez más distante de los sindicatos y más cercana a una academia demoburguesa, con lo que su crítica perdió su carácter radical y se terminó por adaptar a las condiciones del neoliberalismo. Este repliegue en las posiciones de los intelectuales de izquierda dio como resultado la representación de unos sujetos quechuas cada vez menos telúricos y combativos y cada vez más sagaces y prácticos, rasgos que les iban a permitir integrarse y escalar posiciones en el ámbito criollo y urbano.

En conclusión, considero que el indigenismo se ha mantenido vigente en las narrativas del yo quechuas para retratar un mundo andino que ha estado en constante transformación. La identidad comunitaria, telúrica y agraria con que los escritores indigenistas representaban a los quechuas terminó por ceder ante nuevas formas de representación que registraron los vínculos de los quechuas con los diversos proyectos sociopolíticos que les dieron la oportunidad de compartir sus voces en los distintos contextos históricos posteriores a la reforma agraria de 1969. Sin

embargo, esto no implicó un abandono de los patrones de representación indigenista. Como hemos visto, estos se mantuvieron presentes en el modo cómo los quechuas reformularon sus propias identidades étnicas: en la forma cómo determinaron su situación y su devenir como quechuas en la nación.

BIBLIOGRAFÍA

- Achúgar Hugo y Beverley, John (ed.). *La voz del otro: testimonio, subalternidad y verdad narrativa*. Guatemala: Latinoamericana Editores. 2002.
- Agüero, José Carlos. *Los rendidos: sobre el don de perdonar*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 2015.
- Aguirre, Carlos. “¿De quién son estas memorias? El archivo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú”. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, Vol. 46, 2009, pp. 135-165.
- Alegría, Ciro. *El mundo es ancho y ajeno*. Lima: Ediciones Peisa. 2002.
- Aquézolo Castro, Manuel (ed.). *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca Azul Editores. 1976.
- Arguedas, José María. *Katatay*. Lima: Instituto Nacional de Cultura. 1972.
- , *Yawar fiesta*. Lima: Ediciones Peisa. 2002.
- Ashbaugh, Barbara. *Modelizaciones de lo indígena en la narrativa de Ciro Alegría*. Irvine: University of California - Irvine. 1997.
- Badiou, Alain. *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. London: Verso. 2012.
- Bejenaru, Anca. “Battered Women: Victims or Survivors?”. *Social Change Review*. Vol. 9, Issue 1, 2011, pp. 41-66.
- Beverley, John. “Anatomía del testimonio”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 13, No. 25, 1987a, pp. 7-16.
- , *Del Lazarillo al Sandinismo*. Minneapolis: Prisma Institute / Institute for the Study of Ideologies and Literature. 1987b.

- Campuzano, Betina. "Tatuajes en la memoria: autobiografía y violencia en el Perú reciente". *Verba Hispanica*, Vol. 24, 2016, pp. 185-199.
- Colchado, Óscar. *Rosa Cuchillo*. Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal - Editorial Universitaria. 1997.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación. *Informe Final*. Tomo VIII. Lima: CVR. 2003.
- Cóndor, Nory y Pereyra, Nelson. "Desaparecidos en la penumbra del atardecer: disputas privadas, memoria y conflicto armado interno en San Miguel (Ayacucho)". *Anthropologica*, Vol. 33, No. 34, 2015, pp. 63-88.
- Condori Mamani, Gregorio. *Gregorio Condori Mamani: autobiografía*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Bartolomé de las Casas. 1979.
- Cornejo Polar, Antonio. *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista*. Lima: Editorial Lasontay. 1980.
- , "Sobre el 'neoindigenismo' en las novelas de Manuel Scorza". *Revista Iberoamericana*, Vol. 50, No. 127, 1984, pp. 549-557.
- , *Escribir en el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Latinoamericana Editores. 2003.
- Cox, Mark. *Sasachakuy tiempo: memoria y pervivencia*. Lima: Editorial Pasacalle EIRL. 2010.
- Degregori, Carlos Iván. "El estudio del otro: cambios en los análisis sobre etnicidad en el Perú". Julio Cotler (ed.). *Perú 1964-1994: Economía, sociedad y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 1995.
- , "Perú: identidad, nación y diversidad cultural". Oliart, Patricia (ed.). *Territorio, cultura e historia: materiales para la renovación de la enseñanza sobre la sociedad peruana*. Lima: Proeduca-GTZ / IEP Instituto de Estudios Peruanos. 2003.

--, "La antropología en el Perú: del estudio del otro a la construcción de un nosotros diverso".

Revista Colombiana de Antropología, Vol. 43, 2007, pp. 299-334.

--, "Del mito de Inkarrí al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional".

Cambios culturales en el Perú. Lima: Ministerio de Cultura / Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco Subdirección de Interculturalidad. 2014.

--, *¿Por qué apareció Sendero Luminoso en Ayacucho? El desarrollo de la educación y la generación del 69 en Ayacucho y Huanta*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 2013.

De la Cadena, Marisol. "De raza a clase: la insurgencia intelectual provinciana en el Perú (1910-1970)". *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 1999.

--, *Indigenous Mestizos*. Durham: Duke University Press. 2000.

De la Vega, Inca Garcilaso. *Comentarios reales de los incas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho. 1976.

Del Valle Escalante, Emilio. "Gregorio Condori Mamani and the Reconceptualization of Andean Memory in Cuzco, Peru". *Studies in American Indian Literatures*, Vol. 21, No. 4, 2009, pp. 1-19.

Denegri, Francesca y Hibbett, Alexandra. *Dando cuenta: estudios sobre el testimonio de la violencia política en el Perú (1980-2000)*. Lima: Fondo Editorial PUCP. 2016.

De Vivanco, Lucero. "Tres veces muertos: narrativas para la justicia y la reparación de la violencia simbólica en el Perú". *Revista Chilena de Literatura*, No. 97, 2018, pp. 127-152.

Dioses y hombres de Huarochirí. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 1966.

Duggett, Michael. "Marx on peasants", *The Journal of Peasant Studies*, No. 2:2, 1975, pp. 159-182.

- Dunn, Jennifer. “‘Victims’ and ‘Survivors’: Emerging Vocabularies of Motives for ‘Battered Women Who Stay’”. *Sociological Inquiry*, Vol. 75, No. 1, 2005, pp. 1-30.
- El cargador*. Dir. Luis Figueroa. Pukara Cine. 1974.
- Escajadillo, Tomás. “El indigenismo narrativo peruano”. *Philologia Hispalensis*, Vol. 4, Fasc. 1, 1989, pp. 117-136.
- Flores Galindo, Alberto. *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo. 2015.
- Freyre, Carlos. *En honor a la verdad*. Lima: Comisión Permanente de Historia del Ejército del Perú. 2010.
- Fuenzalida, Fernando y Matos Mar, José. “Proceso de la sociedad rural”. José Matos Mar (ed.). *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 1976.
- García, Gustavo. *Alteridad, marginalidad y emergencia política en la literatura de testimonio*. Madison: University of Wisconsin-Madison. 1997.
- , “Lascasianismo (y lucha de clases) en *Tungsteno* de César Vallejo”. *Journal of Iberian and Latin American Studies*, Vol. 22, No. 2, 2016, pp. 125-137.
- Gavilán, Lurgio. *Memorias de un soldado desconocido: autobiografía y antropología de la violencia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos / Universidad Iberoamericana, A.C. 2012.
- , “La asombrosa vida de Lurgio Gavilán”. *Abre los Ojos*, por Beto Ortiz, 2013.
- , “Entrevista con Lurgio Gavilán”. *Casa Tomada*, por Raúl Tola, 2013.
- , *Memorias de un soldado desconocido*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 2017.
- , *Carta al teniente Shogún*. Kindle ed., Instituto de Estudios Peruanos. 2019.

- Gavilán, Lurgio; Méndez Cecilia; y Ulfe, María Eugenia. *Coloquio Diálogos por la paz y la memoria*. 23 Ene. 2013, Instituto de Estudios Peruanos.
- González Prada, Manuel. *Páginas libres / Horas de lucha*. Caracas: Biblioteca Ayacucho. 1976.
- Gramsci, Antonio. *Cuadernos de la cárcel: tomo 4*. México D. F.: Ediciones Era. 1986.
- Grillo, María Teresa. *Discursos de la nación pendiente: reflexiones sobre el testimonio de enunciación andina en el Perú*. Lima: Grupo Pakarina. 2016.
- Heilman, Jaymie Patricia. *Before the Shining Path: Politics in Rural Ayacucho, 1895-1980*. Stanford: Stanford University Press. 2010.
- Huaytán Martínez, Eduardo. “Indigenismo, antropología y testimonio en el Perú: rupturas, ampliaciones y plataformas de representación”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, No. 80, 2014, pp. 309-323.
- Huillca, Saturnino y Neira, Hugo. *Huillca: habla un campesino peruano*. La Habana: Casa de las Américas. 1974.
- Informe de la comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay*. Lima: Editora Perú. 1983.
- Isbell, Billie Jean. “Parentesco andino y reciprocidad Kukaq: los que nos aman”. Giorgio Alberto y Enrique Mayer (ed.). *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 1974.
- Jelin, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI de España Editores S.A. 2002.
- Kristal, Efraín. “Del indigenismo a la narrativa urbana en el Perú”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, No. 27, 1988, pp. 57-74.
- La boca del lobo*. Dir. Francisco Lombardi. Inca Films / Tornasol Films / T.V.E. 1988.
- Lazarillo de Tormes*. Bogotá: Instituto Distrital de las Artes (Idartes). 2012.

- Lukács, György. *Teoría de la novela: un ensayo histórico-filosófico sobre las formas de la gran literatura épica*. Buenos Aires: Ediciones Godot Argentina. 2010.
- Manrique, Marie. “Generando la inocencia: creación, uso e implicaciones de la identidad de «inocente» en los periodos de conflicto y posconflicto en el Perú”. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*. No. 43 (1), 2014, pp. 53-73.
- Mariátegui, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho. 2007.
- Mayer, Enrique. *Cuentos feos de la reforma agraria*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 2013.
- Medina, Luis. “Formación de la industria textil moderna en Cuzco, 1861-1945”. *Revista Andina*. No. 52, 2012, pp. 149-178.
- Méndez, Cecilia. *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 1993.
- Meyer-Minnemann, Klaus. “El género de la novela picaresca”. Klaus Meyer-Minnemann y Sabine Schlickers (ed.). *La novela picaresca: concepto genérico y evolución del género*. Madrid: Iberoamericana Editorial / Vervuert. 2008.
- Meyer-Minnemann, Klaus y Schlickers, Sabine. “¿Es el Lazarillo de Tormes una novela picaresca? Genericidad y evolución del género en las versiones, continuaciones y transformaciones de la vida de Lazarillo de Tormes desde las ediciones de 1554 hasta la refundición de 1620 por Juan de Luna”. Klaus Meyer-Minnemann y Sabine Schlickers (ed.). *La novela picaresca: concepto genérico y evolución del género*. Madrid: Iberoamericana Editorial / Vervuert. 2008.
- Milton, Cynthia. *Conflicted Memory: Military Cultural Interventions and the Human Rights Era in Peru*. Madison: University of Wisconsin Press. 2018.

- Moretti, Franco. *The way of the world: The Bildungsroman in European culture*. New York: Verso. 2000.
- Noriega, Julio. "Propuesta para una poética quechua del migrante andino". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, No. 46, 1997, pp. 53-65.
- Payne, Leigh. *Unsettling Accounts: Neither Truth nor Reconciliation in Confessions of State Violence*. Durham / London: Duke University Press. 2008.
- Pérez, Julián. *Retablo*. Lima: Penguin Random House Grupo Editorial. 2004.
- Paloma de papel*. Dir. Fabrizio Aguilar. Luna Llena Films. 2003.
- Portocarrero, Gonzalo. *Razones de sangre: aproximaciones a la violencia científica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. 1998.
- , "El indio como prójimo: González Prada y el nacimiento de la tradición democrática en el Perú". Tomas Ward (ed.). *"El porvenir nos debe una victoria": la insólita modernidad de Manuel González Prada*. Lima: Red de Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. 2010.
- , *Profetas del odio: Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. 2012.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú Indígena*, Vol. 13, No. 29, 1992, pp. 11-20.
- , "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". Edgardo Lander (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). 2000.
- Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores. 2013.

Reyes Sánchez, Rigoberto. “Pol Pot camina por los Andes: sobre la construcción periodística de la masacre de Lucanamarca y sus efectos en los usos políticos del pasado”. *Pacarina del Sur: Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano* (Dossier 20), <http://www.pacarinadelsur.com/dossiers/62-dossiers/dossier-20/1422-pol-pot-camina-por-los-andes-sobre-la-construccion-periodistica-de-la-masacre-de-lucanamarca-y-sus-efectos-en-los-usos-politicos-del-pasado>.

Consultado el 10 de junio de 2020.

Roca-Rey, Christabelle. *La propaganda visual durante el gobierno de Juan Velasco Alvarado (1968-1975)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 2016.

Rochabrún, Guillermo (ed.). *¿He vivido en vano?: La mesa redonda sobre Todas las sangres del 23 de junio de 1965*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 2011.

Romualdo, Alejandro. *Poesía íntegra*. Lima: Ediciones Viva Voz. 1986.

Runan Caycu. Dir. Nora de Izcue. SINAMOS / ICAIC, 1973.

Salazar Jiménez, Claudia. “Escrituras del yo y políticas de la memoria: Recepción y circulación de los textos de Lurgio Gavilán y José Carlos Agüero”. *Letras Hispanas*, Vol. 12, 2016, pp. 172-183.

Sarlo, Beatriz. *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo: una discusión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina. 2005.

Seguí, Isabel. “Cine-Testimonio: Saturnino Huilca, estrella del documental revolucionario peruano”. *Cine Documental*, No. 13, 2016, pp. 54-87.

Ubilluz, Juan Carlos. “El fantasma de la nación cercada”. Alexandra Hibbet, Víctor Vich y Juan Carlos Ubilluz (ed.). *Contra el sueño de los justos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 2009.

- Theidon, Kimberly. *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú* (2004). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 2004.
- Valcárcel, Luis Eduardo. *Tempestad en los Andes*. Lima: Editorial Universo. 1975.
- Vallejo, César. *El tungsteno*. Lima: Perú Nuevo, 1960.
- Vargas Llosa, Mario. “El soldado desconocido”, *El País*, 15 de diciembre de 2012, https://elpais.com/elpais/2012/12/13/opinion/1355421080_101974.html.
Consultado el 10 de mayo del 2020.
- Velasco Alvarado, Juan. “Mensaje a la Nación con motivo de la promulgación de la Ley de la Reforma Agraria”, *Marxist Internet Archive - Sección en español*, <https://www.marxists.org/espanol/tematica/agro/peru/velasco1969.html>.
Consultado el 22 de enero de 2020.
- , *La revolución peruana*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires. 1973.
- Vich, Víctor. *El Caníbal es el Otro*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 2002.
- Zevallos-Aguilar, Ulises. “A propósito de ‘Andean Lives’. Gregorio Condori Mamani y Asunta Quispe Huamán. Apuntes sobre la hipercanonización y negligencias de la crítica del testimonio”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, No. 48, 1998, pp. 241-248.
- , “El testimonio. De la representación a la autorrepresentación (1974-2016)”. Juan E. de Castro y Leticia Robles-Moreno (ed.). *Historia de las literaturas en el Perú (Vol. 6). Contrapunto ideológico y perspectivas dramáticas en el Perú contemporáneo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Casa de la Literatura Peruana / Ministerio de Educación del Perú. 2018.

--, "Contradiscursos de demonización y piedad en *Retablo* de Julián Pérez". Edith Pérez y Jorge Terán (ed.). *Cuadernos Urgentes: Julián Pérez Huarancca*. Lima: Distopía Editores. 2019a.

--, "Patíbulo para un caballo. Entre la narrativa urbana y el neo-indigenismo". Edith Pérez y Jorge Terán (ed.). *Cuadernos urgentes: Cronwell Jara Jiménez*. Lima: Distopía Editores. 2019b.